تقديم

يُعبر التنوير عن الوعي بأسباب النهضة ويبقى مواكبا لها ومعبرا عنها. وقد ترددت مصطلحات عديدة منذ عصر النهضة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر للتعبير عن هذه الحالة مثل التنوير، والحداثة والتحديث، ولاشك في أن هذه المفاهيم ترتبط ببعضها ولكنها لا تتطابق في المعنى.

لقد مرت حركة التنوير في العالم في القرن العشرين بمراحل ومستويات من الصعود والهبوط حسب ظروف المجتمعات التي شهدتها، وهنا في العالم العربي شهدت صعودا في النصف الأول من القرن العشرين بيد أنها تراجعت كثيرا في النصف الثاني من القرن نفسه.

لقد وجدنا أن من الأهمية بمكان طرح هذا الموضوع كمحور أساسي في مجلة عالم الفكر في هذا الوقت، والمناسبة هي كون الكويت عاصمة للثقافة العربية للعام ٢٠٠١م، حيث إنه من الضروري الوقوف على طبيعة التنوير في عالمنا اليوم، وفي العالم العربي على وجه الخصوص، وما آلت إليه الأوضاع ومدى انعكاسها على التنوير، فالنهضة لا يمكن أن تقوم وتتجذر وتبقى دون حركة تنوير حقيقية بروادها ومؤسساتها وإنتاجها الفكري.

ويفسر البعض أن التحدي الاستعماري والصهيوني للأمة العربية قد ساعد إلى حد بعيد على بعث حركة التنوير العربية في النصف الأول من القرن العشرين، ويرى آخرون جانبا آخر للمسألة وهو أن التنوير، بمعنى النهضة، قد جاء بفعل العوامل الإيجابية من الاتصال والاحتكاك بالغرب المتطور منذ الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر والبعثات العلمية العربية إلى أوروبا، ودخول الطباعة الحديثة إلى العالم العربي وانتشار

الصحافة، بمعنى أن التنوير بمفهومه الإيجابي قد انتقل إلينا من أوروبا الناهضة، أو التي سبقتنا في تطورها العلمي والثقافي، بفعل مقدرة رواد التنوير العرب على استيعاب تأثيرات الثقافة الغربية من دون تحفظ وعقد موروثة تحول دون التفاعل والاستفادة الإيجابية من منجزات التنوير، وفي الوقت نفسه محاربة الجانب السلبي الذي مثله الاستعمار الأوروبي والاستيطان الصهيوني في العالم العربي.

وفي هذا العدد الخاص الذي يصدر بمناسبة كون الكويت عاصمة للثقافة العربية هذا العام، نقدم معالجة لموضوع التنوير، مساهمة من مجلة عالم الفكر في تقييم فكرنا واستشراف مستقبله في هذا المجال في مرحلة نحن أحوج ما نكون إلى تلك الرؤية النقدية. ويشتمل هذا العدد على دراسات في التنوير تتناول: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، والنزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، والتنوير في العالم العربي: قراءة أنثربولوجية، وفكر النهضة بين الإحياء والتنوير، ونحو تنوير عربي جديد، وباتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد، ونحن والديمقراطية، وتجارب التنوير في العالم العربي، وأملنا كبير في أن تقدم مجلة عالم الفكر موضوعا مهما، ومفيدا للقارئ العربي، بمناسبة الكويت عاصمة للثقافة العربية هذا العام.

رئيس التحرير
mrumaihi@kems.net

النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير

د. غانم هنا*

يخالف هذا البحث في طرحه الرئيسي آراء بعض الباحثين والمفكرين التي شاعت في النصف الثاني من القرن العشرين حول أولى وأهم قضايا التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر من تاريخ أوروبا، أي قضية العقل وتأثيره بالاحتكام إليه.

فبعد أن ثبت لدى الكثيرين أن صيغة القول: «لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه»[1] هي أساس الفكر التنويري، وبعد أن حددت العقلانية بالقول: إنها «مذهب فلسفي يرى أن كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ العقل»[2] تداولت المعاجم والدراسات هذه الصيغة للعقلانية وكررتها مؤلفات مؤرخي الفكر في شتى اللغات، وأضحى مفهوم «التنوير» ملازماً لمفهوم العقلانية، على أنها العمل بمبادئ العقل.

ولكن في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وفي العقود الثلاثة التي تلتها بشكل خاص، ظهر موقف من التنوير حمَّله مسؤولية الوحشية والاغتراب والتشيؤ التي حلّت بالإنسان والمجتمعات وهي، في نظر أصحاب هذا الموقف، لم تكن لتحدث على الشكل الذي جاءت عليه لولا «العقل الأداتي» الذي نتج عن استخدام مبادئ العقل كأداة سيطرة على الواقع الإنساني وعلى الطبيعة، وعند هؤلاء أن الأمر قد وقع بفعل عقلانية عصر التنوير كما ترى «المدرسة النقدية» (وتدعى أيضاً مدرسة فرانكفورت) على لسان كبيري مؤسسيها ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) وتيودور ف. ادورنو (١٩٠٣- ١٩٦٩). كتب هذان المفكران أثناء لجوئهما إلى الولايات المتحدة الأمريكية هرباً من النازية كتاب «جدلية الأنوار» (نشر ١٩٧٤)

(*) استاذ الفلسفة بجامعة الكويت.

وكشفا فيه عند زعمهما عن «الازدواجية الكامنة في مفهوم التنوير الغربي وتمزقه منذ بداياته الأولى، وارتداده بصورة مستمرة إلى الأسطورة واللاعقلانية، التي حاول باستمرار أن ينتزع نفسه منها»[٣]. لقد جعل العقل الإنسان سيداً على الطبيعة، فأدرك بذلك ذاته وسخّر كل ما في الطبيعة لإشباع حاجاته ورغباته، كما مكّن هذا العقل أيضا الإنسان من ممارسة سلطة على مختلف العلاقات القائمة بين البشر فقننها وجعلها في خدمة السلطة لا بل جعل من علاقة الإنسان بذاته آلية تحكم بهذه الذات عينها، وبهذا كان الإنسان أسير السلطة وعبداً لها قبل أن يتحول إلى أداة بيدها وإلى موضوع فعلها في أطر حديدية.

ومع هربرت ماركوزه (١٨٩٨-١٩٧٩) في كتبه النقدية، ومنها «الإنسان ذو البعد الواحد» (١٩٦٤) و«الثقافة والمجتمع» (١٩٦٥) و«ثورة أم إصلاح» (١٩٧١)، أطلقت دعوة صريحة إلى الثورة على تحكم العقلانية بمصير الإنسان والمجتمعات، ورأى ماركوزة أن التنوير - رديف للعقلانية - يقبع في جذور انقلاب الإنجازات العلمية والتقنية والعقلية على الإنسان وأسره في مخالب «الأداتية». ويعود ماركوزه إلى ما وراء عصر التنوير ليجد جذور هذه النزعة في عقلانية المنطق الأرسطي، معريا الميل الكامن فيه لإخضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو جسمية، وسواء تعلقت بالمجتمع أو بالطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم، والحساب، والاستنتاج. هذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة «منطق السيطرة» الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، كما يعبر أيضا (...) عن إرادة السيطرة التي تميزه ولا تنفصل عنه، ويمثل نوعاً من «القبلي التقني» الذي ينظر للطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالاً للوسائط أو الوسائل الممكنة، ومادة للتحكم والتنظيم، ثم يمد سلطانه على البشر والعلاقات البشرية فيضعها أيضا تحت تصرفه وتحكمه وسيطرته، بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع أداتي، وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر وعلى الطبيعة هو المعيار الأوحد[٤].

ومنذ سبعينيات القرن الماضي انتشرت في فرنسا بشكل خاص ظاهرة «الفلاسفة الجدد» الذين أرجعوا مآسي البشرية والرعب الذي عم في حروب بعض الدول الأوروبية إلى جذور غذتها أعمال مفكري التنوير، ومنهم ايمانويل كنت (١٧٢٤-١٨٠٤) ويوهان غوتليب فخته (١٧٦٢-١٨١٤) وغيورج فيلهلم فريدريخ هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) وآخرون، إذ يحمل «الفلاسفة الجدد» بؤس البشرية، من فظائع الثورة الفرنسية (١٧٨٩) مرورا بالثورة البولشفية (١٩١٧) وحتى الحربين العالميتين (١٩١٤ و١٩٣٩)، لا بل كل ما ارتكب من جرائم بحق الإنسانية، يحملون التنوير المسؤولية عنه. يقول أحد ممثلي هذا الاتجاه: «لقد استعمرت فلسفة الأنوار والعقل الأوروبي العالم وأقامت مطبخاً فكرياً يبني الثورات على دماء الآخرين»[٥].

لا يخالف هذا البحث الإجماع على أهمية الدور الذي لعبته العقلانية في التنوير، وليس القصد منه تقليص فعالية ذلك الدور أو المساس به. إلا أن من أكد على مسؤوليته محدداً العقلانية - وبالتالي فعل وتأثير العقل - في إطار مبادئ نظرية مجردة دون الالتفات إلى المضمون فهو بهذا يفرغ استخدام العقل من محتواه كما قال فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. فحينما يعتقد «الفلاسفة الجدد» وبعض أتباع «مدرسة فرانكفورت» وآخرون أن العقلانية ليست سوى منظومة فكرية قامت على تناسق المبادئ ووجدت شرعيتها في عدم التناقض مع متطلبات العقل المجردة أياً كانت نتيجة ذلك على الإنسان والإنسانية، فإنهم بذلك لا يقولون أكثر من «نصف الحقيقة» عن عقلانية التنوير، وقائل نصف الحقيقة يكذب. إن العقلانية في التنوير لم تكن لتعني منظومة مبادئ فلسفية مجردة، ولا أداة سيطرة على الطبيعة والإنسان فحسب. إنها حولت العقل في التنوير ملجأ للمفكر السياسي والديني والأخلاقي والفلسفي يثبت فيه وبه نظرة مغايرة لما كان يقال عن الإنسان وعن الدين والدولة والفلسفة، نظرة تقاوم التسلط ليس بموجب تناغمها وتناسقها مع مبادئ منطقية، وإنما عملا بمضمون قيمي، إنساني يحمي - إذا ما تحقق - الإنسان الفرد والمجتمع من الاستبداد الذي طالما تحكم فيهما.

إن ما طالبت به عقلانية التنوير لم يكن تأسيس شرعية وصحة المطلوب تأسيساً منطقياً وباسم مبادئ، بل كان قبل كل شيء، وفي جميع مراحله التاريخية في هذين القرنين وفي الدول الثلاث التي انتشر فيها، مطالبة بممارسة الحق والعدل والمساواة والقيم الأخرى. وتبرر هذه المطالبة نظرة إلى الإنسان في واقع حقوقه وواجباته لا في متطلبات منطقه. إن العقلانية التنويرية هي عقلانية قيم لا عقلانية منطق ومبادئ مجردة. وهذا ما سيحاول هذا البحث إظهاره وتوثيقه في ثلاثة مجالات رئيسية من فلسفة التنوير: السياسة والدين والفلسفة. وقد تم اختيارها من بين باقي المجالات نظراً لوضوح «نصف الحقيقة» الثاني فيهما.

لاشك في أن تطورات اقتصادية واجتماعية، رافقها تقدم نوعي في مختلف العلوم قد مهدت لظهور العقلانية والتنوير، ودفعت بأعلامهما نحو قطيعة شبه كاملة مع فكر العصور الوسطى وأنجزت التقدم على الأوضاع في عصر النهضة أيضا. فثمة انقلاب واضح حدث في أسس وآلية المنهج العلمي أولاً حين استتبت التجربة والاستقراء كمنهج في علوم كثيرة ودخلت الرياضيات والهندسة والميكانيكا كمقياس ليقين المعرفة على علوم أخرى. وحين يعلن فرانسيس بيكون (١٥٦١ـ ١٦٢٦) أن «العلم قوة» ويجهد العلماء في الاكتشاف والابتكار ويتحقق صدقها بطرق التطبيق والتجربة، ويتحول بعضها إلى أدوات إنتاج مادي عندئذ تأكد للجميع أن «العلم قوة»، وأن القوانين العلمية لا تقام إلا على أساس واقعية حسية ونافعة. ومن ثم انتقل

هذا المنهج بتأثير التحولات الاجتماعية إلى ميادين شتى فحاول كثير من المفكرين إخضاع الفلسفة والدين والأخلاق وحقول معرفية أخرى لقوانين الجديد الذي ساد منذ القرن السابع عشر في أوروبا، وأضحى أداة اليقين والعلمية. فما كان في السابق صحيحاً بحجة تطابق مع المبادئ والاستنتاجات المبنية عليها، أصبح الآن صحيحاً لتطابقه مع التجربة وشاع أن كل معرفة يقينية لابد أن تستمد يقينها من الواقع ومن قابليتها للتعميم عليه. ولم تخرج الفلسفة خارج نطاق المنهجية الجديدة، إذ رفعت بوجهها أسئلة كان لابد من الإجابة عنها إجابة مقنعة لتكون الفلسفة علماً.

وجاءت أبرز وأهم هذه الأسئلة في المجالات الثلاثة، موضوع البحث هنا. أولها: كيف تكون الفلسفة علماً؟ سؤال طرحه كل من رنيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وإيمانويل كنت من بعده فأجاب الأول في «التأملات» والثاني في ثلاثيته النقدية، وجاء الجواب عن الأسئلة في الدين وعلمية الأخلاق، في ما سمي بـ «الدين الطبيعي». أما في المجال الثالث وهو المجال السياسي - الاجتماعي فقد تساءل مفكرو الأنوار من أين للسلطة شرعيتها؟ وكان جواب كل من توماس هوبس (١٥٨٨-١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وجان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨): من «العقد الاجتماعي». ويتجلى دور العقلانية وتأثيرها على مفكري التنوير. إن الأسئلة والأجوبة المذكورة في هذه المجالات بشكل خاص لا يمكن نسبتها إلى جميع مفكري الأنوار، لأن كلا منهم ينفرد بخصوصيات جوهرية لابد وأن يقف البحث عندها.

يمثل رنيه ديكارت العقلانية في القرن السابع عشر ومعه تبدأ الفلسفة الحديثة بالمعنى الدقيق للكلمة. إنه كرس معظم أعماله للعلوم الطبيعية والرياضيات والهندسة، وله فيها نظريات خاصة به، إلا أن الهم الذي شغله كان حول يقين المعرفة الفلسفية، ولهذا وضع أولاً كتابا في «المنهج» ليطرح بعد ذلك في «التأملات في الفلسفة الأولى» (أي الميتافيزيقا) سؤال كل علم: كيف أحصل على معرفة يقينية لا يمكن أن أشك فيها؟ معرفة لم أجدها عن طريق الحواس ولا الرياضيات ولا أي علم آخر؟ وذلك لأن الشك يتسرب إلى هذه المعرفة أياً كان منبعها. ولم يغب عن فكر ديكارت أن يقيناً شكلياً لا يفي بالغرض، بل إنه غير ممكن. فلابد من مضمون يحمل يقينه في ذاته. وبنظرته إلى فعل المعرفة على أنه وعي (Cogitatio) وأن الإنسان هو «شيء مفكر» (res cogitans) كشف عن تلازم الوعي والوجود بالقول: «أفكر إذاً أنا موجود» (Cogito ergo sum) أي لكي أفكر لابد وأن أكون موجودا. لم يستنتج ديكارت الوجود من الفكر كما يدعي البعض خطأ، بل إن الفكر والوجود متلازمان. ولم تقف عقلانية ديكارت عند هذا الحد، بل تابع تأملاته ليقصي كل إمكانية شك عن يقين معرفته تلك فأعمل العقل هنا أيضا ليقضي على الشك الذي اتخذه منهجاً بالقول: «أفكر، الله موجود» (cogito, Deus est) ليس لبرهان عن وجود الله بفعل الفكر، بل للتأكيد على أن اليقين

مؤسس في صدق الكائن الذي لا يمكن أن يغش، أي في وعي استحالة الشك في ما يؤسس في الحقيقة الواضحة والمميزة (clare et distincte) بذاتها.

تظهر هذه الخطوط العريضة للعقلانية الديكارتية أن العقلانية المستخدمة للمنهج الجديد لم تبلغ حد التناقض مع مبادئ الدين والأخلاق، وإنما قادت إلى يقين التفكير - الكوجيتو - مؤسسا في مصداقية الكائن الذي لا يمكن أن يناقض ذاته فيكون ما ليس هو. وقد اتبع هذه العقلانية كل من باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) وغوتفريد فيلهلم ليبنيتز (١٦٤٦-١٧١٦) في مختلف مجالات العلوم والفلسفة. وفتحت هذه العقلانية أيضا أبوابا أمام التنوير كانت قد طمست معالمها فلسفة عصر النهضة بلجوئها إلى تخيلات حول «وحدة الوجود» (Pantheisme) والقول بالوحدة مع الطبيعة بالإضافة إلى الإسراف في تبني النجاحات في العلوم والاقتصاد والإصلاح في شؤون الدين والتحولات الاجتماعية. ومن ناحية أخرى وضعت هذه العقلانية حداً - ولو بتأثير غير مباشر - لسلطة إطلاقية صحة العلاقة بين السبب والنتيجة كما سيحدث في فلسفة دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) التجريبية، وفلسفة جان جاك روسو في مطالبته بالعودة إلى الطبيعة.

غير أن التأثير الأكثر عمقا وانتشارا لعقلانية ديكارت سوف يظهر بأجلى تجلياته في المنظومات الفلسفية المتكاملة في الفلسفة الترانسندنتالية وهي ما يطلق عليها اسم «الفلسفة الألمانية» كما سنرى ذلك في سياق هذا البحث مع ايمانويل كنت ويوهان غوتليب فخته وغيورغ فيلهلم فريدريخ هيغل وفريدريخ فيلهلم شلينغ (١٧٧٥-١٨٥٤)، أهم فلاسفة التنوير في ألمانيا. وسيثبت هؤلاء الفلاسفة كيف أن المعرفة اليقينية لا تكون في القول أو الجملة أو الاعتداد، بل إن يقينها مؤصل في الحقيقة، في المطلق. وهذا ما عبر عنه فخته بتحديده للفلسفة على أنها «إرجاع الكثرة إلى الوحدة بموجب مبادئ»(٦).

لقد عادت عقلانية ديكارت بالإنسان إلى صلب الاهتمام الفلسفي دون أن تقع في مثاليات دينية أو طوباوية أو ذاتية بحتة. ولا تخلو بعض كتب تاريخ الفلسفة من هذه الاتهامات، إلا أن أصحابها يمرون مرور الكرام على العلاقة بين «أفكر إذاً أنا موجود» و«أفكر، الله موجود» معتبرين أن ديكارت قد استنتج الوجود من الفكر، أو أنه أراد من خلال شكه المنهجي أن يقيم برهاناً عقليا على وجود الله. وهذا ليس محتوى العقلانية الديكارتية. فهو حينما وضع التلازم أساساً لليقين المعرفي فإنما تخطى المثالية والذاتية والدوغمائية باتجاه فلسفة للإنسان تؤكد له استقلالية وثقة في وعيه يبني عليها حريته أيضا.

أما في انجلترا فقد نمت عقلانية ذات جذور أخرى كانت كامنة في قضية المنهج مع فرنسيس بيكون الذي اتبع منهج السكولا اللاهوتي والصوري في كتابه «الاورغانون الجديد» الذي نشر الاستقراء والتجربة للكشف عن قوانين الطبيعة ووضعها في خدمة الإنسان، وبهذا

الاتجاه الجديد أصبح يقينياً كل ما تثبته التجربة وما يأتي بمنفعة، وذلك تماشيا مع تطور الحياة الاقتصادية الليبرالية في انجلترا.

وقد وفقت هذه البداية إلى الانتقال مع يوهانس كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) إلى علم فلك جديد، ثم دخلت مع كل من غاليليو غاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢) وتوماس هوبس (١٥٨٨-١٦٧٩) واسحق نيوتن (١٦٤٣-١٧٢٧) بعدئذ الميكانيكا والهندسة والرياضيات إلى سائر العلوم. ورافق هذه التطورات وما نتج عنها من اكتشافات وإنجازات تحول جذري في تحديد عملية التفكير، ففي حين كان يعتبر علماً شارحاً الشرح الكافي ربط الظاهرة بالهدف - مبدأ السببية الغائية - لم يعد يعتد إلا بالسببية المباشرة الملازمة للظاهرة كونها هي التي تكشف عن الواقع وتفهمنا إياه، وتسمح بإعادة التجربة عليه عملاً بقوانينه، فيتحقق تقدم غير متناه في شروط حياة الإنسان المادية والروحية. كما جرت أيضا تحولات اجتماعية وسياسية بشكل خاص ظهرت إثر الحروب بين الدول الأوروبية فيما بينها، والحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت والثورة في انجلترا (١٦٨٩)، والصراع على الخطوط التجارية وممتلكات عبر المحيط وحقوق الوراثة على العروش... الخ، وكانت نتيجة تلك التحولات أن خلع عن السلطة السياسية طابعها الديني، وأقصي تأثير رجال الدين على ممارسة الحكم وتزعزعت أركان الطبقات المؤثرة في المجتمع. إلا أن إمعان العقل في التساؤل حول شرعية السلطة السياسية لم يكن غائباً عن جذور تلك التحولات، وليس ظهور الأفكار حول «الحق الطبيعي» أو «الحرب العادلة» أو «العقد الاجتماعي» نتيجة تأثير صدفة أو نزعة للعقل وحده. إن التأثر بالواقع فرض ذاته على منهج ومحتوى الفكر، كذلك وبالإلحاح عينه فرض العقل تأثيره على ذات الواقع لا بل سبقه أحياناً. فقد طالب مفكرو التنوير في إنجلترا في فترة الاستقرار السياسي والاجتماعي الذي عرفته بلادهم بعد الحروب الدينية والنزاعات على السلطة، بإعمال العقل في تأسيس شرعية السلطة والبحث عن جذورها مع المطالبة بالاعتراف بحقوق الأفراد كما تجلى ذلك في نظرية «العقد الاجتماعي». ويعتبر فكر جون لوك الأكثر تأثيرا في فلسفة التنوير الإنجليزية بعرضه فلسفة شعبية تجريبية نفسية لم تغب عنها آثار النظرة الديكارتية إلى العالم الحسي والنفس الإنسانية. وعلى الرغم من ظهور النزعة المثالية الذاتية مع جورج بركلي (١٦٨٥-١٧٥٣) إلا أن الفلسفة الإنجليزية في تلك الفترة قد غلبت عليها النظرة الحسية النابعة من طبيعة الإنسان، وهذا ما مثله فكر انتوني أشلي كوبر شافتسبري (١٦٧١-١٧١٣) في فلسفة الأخلاق حيث طالب بفصل الأخلاق عن الدين وعن الآلية الغريزية في الإنسان، قائلا إن الأخلاق هي من معطيات الإنسان وميوله الجمالية وهي لا تنفصم عن فرديته وعن العلاقة المتوازنة بينها وبين الميل نحو التآلف مع الحياة الاجتماعية. لقد أثرت آراء شافتسبري باتجاه الابتعاد عن الدين الموحى، وساهمت في الفصل بين «دين النخبة» و«دين العامة»، وكان لهذه الاتجاهات تأثير على

ما سوف يدعى «الدين الطبيعي» لدى المفكرين الفرنسيين على الرغم من أن هؤلاء قد رفضوا رفضاً باتاً التفرقة المذكورة من أساسها.

أما أكثر فلاسفة التنوير تأثرا بالعقلانية باسم العلمية في إنجلترا فهو دافيد هيوم، كما أنه الأشد تأثيرا على المستنيرين في فرنسا، وهو الذي أفاق كبير الفلاسفة الألمان، ايمانويل كنت من سباته، كما يعترف كنت بذلك. فقد ذهب هيوم بالتجريبية في جميع الحقول: في العلم والمعرفة والدين، وغيرها إلى عمق الوضعية حين جعل الحواس والتجربة المصدر الوحيد لكل معرفة يقينية مبقيا للعقل القدرة على الربط بين معطيات الحواس وتذكرها، ومن هنا تنشأ الأفكار، ومن بينها فكرة الله. ويرى هيوم أيضا أن لا وجود لقوانين أو معطيات قبلية، سابقة على التجربة، فالتكرار هو الذي يجعل المعرفة عادة. ومن أبرز هذه العادات ما استتب على أنه علاقة سبب ونتيجة، بينما في الحقيقة لاشيء يثبتها ولا حقيقة لها. إنها مجرد فكرة نابعة عن فعل تكرار التجربة.

وعند هيوم أن لا حقائق معرفية في مجال الدين، وجل ما يصح قوله هنا أن الحقائق الدينية هي موضوع الإيمان وليست موضوع المعرفة، ومن هنا تكون الأخلاق محددة باستعدادات طبيعية بحتة لا يدفع العقل إلى اتباعها وممارستها، بل يأتي العمل بها بدافع من الميول والشهوات.

لقد أفاقت فلسفة التنوير في إنجلترا حيث عقبت اضطرابات الثورة حياة منتظمة عرف فيها الأدب ازدهاراً واسعا، وظهر الاهتمام الشديد بالفلسفة. ومن بين خصوصيات هذه الفترة أيضا انتعاش وازدهار حركات مبدعة في الفن والدين والتربية والتقارب بين العلوم الطبيعية والحركة الأدبية. وحث هذا الجو ودفع بمختلف الاهتمام إلى البحث عن أساس مشترك يسمح بتفاعلها وتكاملها فوجد الجواب في التسليم بالحس العام (common sense) أو الحس السليم محكاً لصحة كل نتاج عقلي أو عملي، وهذا ما سوف يتطور ويتعمق حتى يطال أسس الفلسفة المعاصرة في الجزر البريطانية ودائرتها الثقافية.

يسمى القرن الثامن عشر في فرنسا «عصر الأنوار» (Le Siecle des Lumieres) واعتاد مؤرخو الفكر هنا أن يلحقوا لقب «فيلسوف» باسم كل من كتب بروح جديدة في هذا القرن، سواء أكانت كتاباته في التاريخ أو العلوم أو الدين أو القانون أو السياسة... إلخ، فكان أن دعي هذا القرن أيضا «قرن الفلاسفة» ودرجت كلمة «فيلسوف» كرديف لمن خالف الشائع والمعتاد باسم العقل، فترسخ معنى العقلانية على أنها بناء كل الإنتاج الذهبي ممحوراً حول العقل وقدراته وتحولت العقلانية لتعني الثقة الكلية بالعقل والإيمان بقدرته ورفض ما عداه من سلطة. ولا أصدق على ذلك من إدراج المسرحية والقصة التهكمية والسيرة الذاتية وجميع محتويات المعارف الإنسانية في مجلدات «الموسوعة الفلسفية» أهم إنتاج «الموسوعيين».

لم يعرف هذا القرن في فرنسا فيلسوفا صاحب نظرية فلسفية متكاملة، بل كان لكل مفكر مجموعة أعمال وأفكار في مواضيع متعددة تناول فيها بروح نقدية الأوضاع السياسية والاجتماعية بشكل مباشر أو بالعودة إلى التاريخ، ونادى ضمنها بمطلب التغيير الجذري والقضاء على الحكم الاستبدادي القائم، وإنهاء تأثير رجال الدين وحلفائهم على الحياة السياسية والاجتماعية، وحارب الدين المسيحي والكنيسة، ونشر الأفكار السياسية الجديدة التي جاء بها معظم المفكرين الفرنسيين من إنجلترا حيث أقام كثير منهم، لاجئا وزائرا.

مما لاشك فيه أن هؤلاء الفلاسفة قد مهدوا بكتاباتهم لقيام الثورة الفرنسية في الرابع عشر من يوليو ١٧٨٩، ولاشك أيضا في أن تأثيرهم قد امتد إلى ما وراء البحار، إلى الولايات المتحدة الأمريكية قبل وبعد الثورة في أوروبا، إلا أن محتوى شعارات الثورة وما قامت به لم يكن بالفعل نتيجة مباشرة - على خلاف ما يدعي البعض - للعقلانية التنويرية. لقد كانت «الحرية والأخوة والمساواة» مطالب إنسانية واجتماعية واقتصادية أسس لها المفكرون، إلا أن من رفعها وعمل بها هو الشعب وطبقاته التي انضمت إليها قلة من المستنيرين. وقد قضت تناقضات الأجنحة داخل قادة الثورة على كل «نور» وكل عقلانية، إلى أن جاء من قضى عليها وأقام الامبراطورية وأعاد السيطرة على المجتمع بعيداً عن مبادئ التنوير والثورة وتصورات الفلاسفة، وزحف بجيوشه على أوروبا فأغرق بلدانها في الدم والدمار.

لم يقم التنوير في فرنسا على عقلانية منظومة متكاملة من المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية والمنطقية، كما أنه لم يأت نتيجة تفكير متماسك في قدرة العقل وطرق تحكيمه في أفعال الإنسان كما سيؤسس ذلك فلاسفة التنوير في ألمانيا مثل ايمانويل كنت وغيره، بل رسخت الأفكار التنويرية هنا حق الإنسان في تغيير الواقع، ودفعت به نحو الإيمان بقدرته على فعل ذلك من منطلق التأكيد على شرعية حقوقه ونشرها. وكان «القاموس التاريخي النقدي» (١٦٩٦) لبيير بيل (١٦٤٧-١٧٠٦) رائد هذه الأفكار بتصديه لجميع أنواع الدوغمائية، ومطالبته بتأسيس الأخلاق على العقل وحده، وقوله باستحالة التوفيق بين الوحي والعقل، بين الإيمان والعلم.

وكان فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) أكثر «الفلاسفة» تأثراً بالاتجاهات الفكرية الآتية من إنجلترا، وأصبح الداعية الأكبر لمعاداة الكنيسة المسيحية والعقائد التي تقوم عليها، ورجال الدين الذين يمثلونها. وباسم العقلانية والحرية والتقدم بشر فولتير بدين جديد هو «الدين الطبيعي» الذي لا يقوم على وحي ولا هو بحاجة إلى هرمية كهنوتية ولا إلى عناية إلهية أو «تناسق» مسبق، بل على ما فطرت الطبيعة الإنسان عليه ووهبته من أخلاق تمكنه من إقامة مجتمع تحكمه الأخوة والمساواة. وقد وجد فولتير في دراسته للتاريخ - وهو صانع مصطلح «فلسفة التاريخ» - أن البشرية قد تقدمت دوماً نحو الأفضل وسوف تمضي في هذا التقدم إلى أن يتحقق المجتمع الكوزموبوليتي.

وبجهود «الموسوعيين» عمت في فرنسا أفكار تنوير تجاوز كل البقايا الباقية من الأفكار السابقة حينما دون أشهر مفكريهم، من أمثال ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) ومونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) ودالمبير (١٧١٧-١٧٨٣) في سبعة وعشرين مجلداً تصوراتهم في جميع مواضيع العلوم دافعين بالمعرفة إلى اعتمادها الكلي على الحواس، وبالنزعة الطبيعية في فهم التاريخ والإنسان، وبالدين الطبيعي إلى الإلحاد المطلق، وبالأخلاق نحو فردية أساسها الأنانية المفرطة. وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في فلسفة كوندياك (١٧١٤-١٧٨٠) التي انتشرت انتشاراً واسعاً بانتشار كتابه «بحث في الإحساسات» (١٧٥٤) و«مقال حول اللامبالاة في موضوع الدين» (١٧٥٥).

وعرفت فرنسا أيضا تيارا فكريا من نوع آخر، كان في حينه موضع سخرية من قبل الاتجاهات السائدة، لكنه أثر وبفاعلية كبيرة على الأجواء الفكرية كونه من نوع معاكس للمفكرين الآخرين بما يمكن أن يسمى «فلسفة الشعور». هو فكر رومنطيقي يعتبره البعض شاهدا على اللاعقلانية ومقاوماً لعقلانية الأنوار الصاخبة والمسيطرة على «القرن الفلسفي». هذا الفكر هو فكر جان جاك روسو صاحب نداء «العودة إلى الطبيعة» وكتاب «الاعترافات»، ولكنه أيضا صاحب «العقد الاجتماعي» و«أصل اللامساواة بين البشر». إن مناداة روسو بحرية الإنسان الفرد، وبإلغاء الملكية الفردية وتأسيسه لشرعية السلطة السياسية على «عقد اجتماعي» يحرر الإنسان من كل سلطة لا يكون هو طرفاً فاعلاً فيها فيقبلها بملء حريته مقابل ما تحققه من عدالة ومساواة، والمبادئ والأساليب التربوية الجديدة تجعل من هذا «الحالم» أقرب «الفلاسفة» من عقلانية تنويرية كان لها أبعد التأثير على التحولات في الفكر والواقع، ولا يخطئ القائل إن روسو هو أقرب أب روحي للثورة في فرنسا، وهو أيضا صاحب التأثير العميق على كبار فلاسفة التنوير في ألمانيا.

يختلف التنوير في ألمانيا القرن الثامن عشر في نشأته ومضمونه اختلافاً جذريا عنه في كل من إنجلترا وفرنسا، على الرغم من تأثير أعمال وآراء مفكري هذين البلدين في أوساط المثقفين في معظم الدويلات الألمانية لا سيما الشمالية منها. وقد مهدت فلسفة غودفريد فيلهلم ليبنتيز ذات الاتجاه العقلاني الديكارتي لدخول هذا الاتجاه إلى ألمانيا، ولقيت قبولاً في مؤلفات الفيلسوف والرياضي الشهير كرستيان فولف (١٩٧٩-١٧٥٤) الذي نشرها من خلال فلسفته الناطقة باللغة الألمانية بدلا من اللاتينية والفرنسية وعبر تلاميذه الذين انتشرو في مختلف الجامعات مما حمل مؤرخي الفكر لأن يدعوا فولف «أبا العقلانية الألمانية». لكن هذا الاتجاه بقي محصوراً داخل أسوار الجامعات وعلى صفحات المجلات المتخصصة والمجلدات الضخمة.

وساعد على انضباط حركة التنوير في ألمانيا حكم فريدريك الثاني (١٧١٢-١٧٨٦) في دولة بروسيا، أكبر الدويلات الألمانية الذي دام ستاً وأربعين سنة (١٧٤٠-١٧٨٦) إذ كرّس

روح الولاء للدولة، وفتح أبواب بلاطه لكثير من المفكرين والأدباء من كل صوب، وفرض التزاماً صارماً بقوانين الكنيسة البروتستانتية التي فرضت نفسها رقيباً على الحياة الفكرية والاجتماعية. ومن ناحية أخرى شجع هذا الحكم الآداب والفنون فأقيمت الأكاديميات ونشطت الجمعيات العلمية والطلابية، لكنها بقيت هي أيضا بعيدة عن الاهتمام بقضايا المجتمع و الحياة السياسية فبقي تأثيرها محدودا جداً. ولما قامت الثورة الفرنسية وانقسم المفكرون الألمان بين مدافع عنها ومهاجم لها انكمشت الأفكار إلى داخل الكتب والمنظومات الفلسفية، الأمر الذي سيحمل كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) على القول إن الثورة في ألمانيا حدثت في الرؤوس وبعيداً عن الواقع. وعندما اجتاحت الجيوش النابليونية ألمانيا لم ترتفع للدفاع عن الحرية والاستقلال وحقوق الشعوب سوى بعض أصوات الأدباء وخطب الفيلسوف الكبير يوهان غوتليب فخته صاحب «الخطابات إلى الأمة الألمانية».

وللتنوير في ألمانيا جذور خاصة به قد تقرّب للفهم ضعف تأثير العقلانية السابقة بشتى ألوانها عليه، وظهور عقلانية تمركزت حول الأخلاق والقيم والوفاق مع السلطة السياسية، يمثلها كل من كنت وفخته ثم شلينغ وهيغل. فقد عرفت ألمانيا في القرن الثامن عشر نهضة جبارة في الأدب والموسيقى والفنون الأخرى كانت هي السباقة إلى التنوير إذ فتحت للثقافة، ومن ضمنها الإنتاج الفلسفي، آفاقاً جديدة ظهر فيها الروح الإنساني (Humanisme) الكوزموبوليتي والثقة الكلية بالعقل وقيمة الفرد وحقوقه. عقلانية إذن تطالب بالقيم والأخلاق القائمة على احترام من فوق الإنسان، احترام من هو مساوٍ للإنسان واحترام من هو دون الإنسان[٧]. ولن يضير قوة هذا التنوير بشيء التطور الذي سيأتي «ليوقفه على قدميه بعد أن كان واقفاً على رأسه» وذلك بعد عقود من الزمن حينما يقوم «الهيغليون الشباب» على معلمهم ويعيد «الكنتيون الجدد» إحياء مُثُل إيمانويل كنت وترافق آراؤهم الانتفاضات والثورات العمالية في كبرى العواصم الأوروبية.

إنهم يعملون بوحي من تنوير «الفلسفة الألمانية» - ولو معكوساً - التي أثراها الأدب والفن وساعدها على الخلاص من الأشكال التي آلت إليها أفكار «القرن الفلسفي» في ألمانيا حين أضحت أدوات في يد النخبة في أكاديمية برلين، وفلسفة شعبية وسطحية انتشرت بإشراف كليات العلوم الدينية الحريصة كل الحرص على الحفاظ على العقائد والمصالح والولاء للسلطات الحاكمة. ففي هذه الأجواء جاء مسرح غوتهولد افرائيم لسينغ (١٧٢٩-١٧٨١) وشعر ومسرح فريدريخ شيلر (١٧٥٩-١٨٠٥) وأدب يوهان غوتفريد هردر (١٧٤٤-١٨٠٤) ويوهان فولفغان فون غوته (١٧٤٩-١٨٣٢) ليتغنى بقيم الحرية والعدل والتسامح والإخاء وينشرها في مختلف أرجاء ألمانيا.

في هذه الأجواء نشأت فلسفة التنوير في ألمانيا تؤسس تلك القيم بمبادئ عقلانية جديدة لم تذهب مذهب النزاعات العلمية الحسية كما هي في إنجلترا، ولم تطالب بثورة على الحكم السياسي والدين كما في فرنسا، بل أقامت أسسها على الوفاق مع مبادئ الدين المسيحي والواقع السياسي من منطلق النقدية، أي اعمال العقل دون وصاية، كما يقول فيلسوف التنوير وحارسه إيمانويل كنت. وعلى طرف نقيض من دوغمائية باروخ سبينوزا وعقلانية ليبنيتز وموضوعية هيوم ونفعية المذاهب الأخلاقية المنتشرة في إنجلترا بشكل خاص، نشأت الفلسفة النقدية، الفلسفة الترانسندنتالية، فلسفة التنوير في ألمانيا. واستمدت هذه الفلسفة عقلانيتها من إيمان بقدرة العقل على السير في طريق يصالحه مع الدين ومع السلطة السياسية المستيرة، ومن ثقة بتحقيق سعادة الإنسان في ممارسة الأخلاق والوصول إلى يقين في المعرفة والفعل الأخلاقي والجمالي على حد سواء. وهذا ما تمثله فلسفة إيمانويل كنت كبير فلاسفة التنوير في ألمانيا.

في جواب عن سؤال «ما التنوير؟» طرح في مجلة «برلين الشهرية» في ديسمبر عام ١٧٨٣ أجاب كنت بمقالة ظهرت في المجلة نفسها عام ١٧٨٤ قائلاً: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير»[8]. لكن العقل الذي يتكلم عنه كنت هو الذي يفي بالشروط الضرورية والكافية ليقين معرفة الواقع الخارجي بمعطيات الحواس («نقد العقل المحض» بطبعتيه ١٧٨١ و١٧٨٧) ولصحة الفعل الأخلاقي («نقد العقل العملي» ١٧٨٨) والإدراك الجمالي («نقد ملكة الحكم» ١٧٩٠). وبوفاء كنت لنقد العقل - وهو ليس الرفض أو النفي عنده - أعطى العقلانية مضموناً في غير الاتجاهات السابقة، وحلل قوانين وأبعاداً جديدة تمّ بواسطتها تجاوز الميتافيزيقا الدوغمائية السابقة وفك القيود التي وضعت على حرية الإرادة باعتبار الإنسان شخصاً لا يقيد إلا بما يتجه عقله إليه بحرية وعن قناعة بأخلاقية الأمر المطلق ومسلمات ثلاث هي: وجود الله والحرية وخلود النفس. ويقع في هذا الإطار أيضا فهم كنت للدولة والسياسة والقانون والتاريخ بهدف إحلال «السلام الدائم». لقد ابتعد كنت بهذه المضامين التي أعطاها للعقلانية عن العقلانية التنويرية في إنجلترا وفرنسا، وأظهر التناقضات التي وقعت فيها كل فلسفة دوغمائية ليحرر الفلسفة من القيود التي كبلتها في العصور السابقة وفي شتى حقوق المعرفة والعلم سواء كان في علوم الطبيعة أو السياسة أو الأخلاق أو الدين.

ويؤكد كنت في مقاله على سُبل «خروج الإنسان من قصوره الذي أوقع ذاته فيه»، وسبب ذلك قبول الفرد والجماعة على حد سواء بالوصاية المفروضة عليهما، فهو يرى أن لا مخرج من هذا الوضع إلا عن طريق التفكير الحر المستقل، بعيداً عن تحكم شتى أنواع السلطات فكرية كانت أو دينية أو سياسية أو علمية أيضا. ولابد أن يكون استخدام العقل علنياً يمارس دون قيد أو شرط من قبل العلماء داخل المؤسسات العلمية تمهيداً لطرحها وتبصير الجميع بضرورة توسيعها لتشمل أنواع الحريات الأخرى. أما الضوابط التي يضعها لاستخدام العقل «استخداما خاصا» أي بما يقتضيه واجب بعض الفئات المحددة وهي فئة الموظفين والضباط ورجال الدين ودافعي الضرائب، حفاظاً على الصالح العام، فإنه لا يسقط عنها واجب تشغيل العقل إلى جانب احترام واجبها والقيام بالمهام الموكلة إليها. وكأن كنت يوقع تناقضاً بين الإنسان العاقل والإنسان «الموظف». ويفسر البعض هذا القول على أنه في أساس «الروح البروسية» التي أصبحت رديفا للخضوع التام للأوامر الصادرة عن السلطة أياً كان مضمونها. لكن فلسفة كنت لا يمكن أن تفهم وكأنه بالإمكان تغييب الأمر الأخلاقي القطعي - لب الفلسفة الكنتية - عنها، وإحلال إطاعة السلطة كقيمة عليا تحل مكانه. ولعل سوء الفهم هذا هو الذي دفع بعض المفسرين إلى اعتبار عقلانية كنت التنويرية عقلانية واجب الطاعة العمياء للسلطة، الأمر الذي يتناقض كلياً مع الأخلاق الكنتية.

نعم، لقد ذاق كنت ومستنيرون آخرون طعم الاستبداد المطلق، وتضييق رجال الدين على الفكر، ولربما كان يميل إلى الاعتقاد بقدرة العقل على توجيه الواقع وتغييره، ولكن ألا تتناقض هذه السذاجة، إن وجدت لدى كنت وفخته ومفكرين وأدباء كثيرين، مع دفاعهم عن الثورة الفرنسية، ولو بحماس وقناعة متفاوتة من شخص إلى آخر؟ ألم يصدر يوهان غوتليب فخته بين ١٧٩٣ و١٧٩٤ كتابين دفاعاً عن الثورة الفرنسية أحدهما بعنوان «مطالبة أمراء أوروبا بحرية التفكير التي قاموا بقمعها حتى الآن» والآخر «تصحيح حكم العامة حول الثورة الفرنسية»؟ وكنت نفسه الذي آمن بإصلاح العقل بتربيته على التفكير النقدي الحر لم يرفض الثورة الفرنسية التي تحفظ بعض الأدباء مثل شيلر وغوته حولها، بل رحب بها فكتب عام ١٧٩٨ في كتابه « نزاع الكليات»: «إن ثورة شعب ذكي، نراها في هذه الأيام دائرة أمام أعيننا، يمكن أن يكتب لها النجاح أو الإخفاق، ويمكن أن تمتلئ بالشقاء والفظائع بحيث يستحيل على إنسان حسن الطوية - لو قدر له أن يقوم بها مرة أخرى وينفذها بطريقة يرجى منها الخير - أن يقرر إجراء هذه التجربة مع كل التضحيات التي كلفتها. أقول إن هذه الثورة لتصادف في وجدان جميع المتابعين لها (الذين لم ينخرطوا في لعبتها) مشاركة حارة توشك أن تبلغ درجة الحماس - كما كان التصريح بها مرتبطاً بالخطر - وليس لها من سبب إلا الاستعداد الأخلاقي المغروس في طبيعة الجنس البشري»(٩).

يتضح طابع هذه العقلانية الجديدة بصورة بينة في دفاع الفلسفة الترانسندنتالية عن الوحي والدين بوجه ممارسات السلطات الكنسية ورجال الكهنوت. وعند ايمانويل كنت أن أشد أنواع القصور وقعاً على عقل الإنسان آت من الأمور المتصلة بالدين، وذلك بعد أن أساء بعض رجال الدين فهم الدين نفسه، وتصوروا أن التنوير رديف للكفر ومعاد للكنيسة، وعملوا على نشر هذا التصور على عامة الناس. ولنا في سلوك كنت مثل على قناعته، وفي تهمة الإلحاد التي وجهت لفخته مثل آخر. وفي المناسبة التي حملت كنت وصديقه موسى مندلسون (١٧٢٩ـ١٧٨٦) على الإجابة عن السؤال «ما التنوير؟» مؤشر واضح أيضا على معنى رفض هؤلاء جميعاً للوصاية الدينية على الفكر وشؤون الحياة.

كتب كل من مندلسون وكنت الجواب في مجلة «برلين الشهرية» رداً على هجوم أحد القساوسة في برلين نشر في المجلة نفسها على مطالبة البعض بالاكتفاء بالزواج أمام ممثل الدولة دون الحاجة إلى الحضور أمام الكاهن في الكنيسة لنيل بركته والحصول بذلك على شرعية العقد. وقد أثارت هذه الآراء حفيظة الكنيسة، لاسيما وأن معظم المطالبين بالعمل بها هم من أتباع الفكر التنويري الذين كانوا يطالبون أيضا بفصل شؤون الدين عن شؤون الدولة. ويشير اهتمام المجلة والردود المتعاقبة إلى أن فريدريك الثاني، الملك البروسي المستنير، وحكمه قد أفسح المجال لمعالجة قضايا من هذا النوع إيماناً بحرية كل إنسان في اتباع الطريق الذي يراه مناسبا لخلاصه في الآخرة. وقد كان ذلك من معالم التنوير في ألمانيا دون اللجوء إلى القمع من جهة الحكام أو إلى المناداة بدين طبيعي أو سحق الدين، كما كان الأمر في دول أخرى. وقد شجع هذا الاتجاه العقلانية التنويرية هنا إلى معالجة علاقة الدين بالفلسفة والفكر، مما مكن هنا وهناك من ظهور محاولات فهم وتوفيق بينهما يصح اعتبارها حلقة جديدة في سلسلة المحاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين منذ ظهور الديانات الموحاة وحتى أيامنا هذه.

ولحادثة ثانية دلالة أكثر وضوحاً على الصراع حول حرية التفكير في شؤون الدين. فبعد أن عين فخته أستاذا في جامعة يينا (Jena) في إمارة ساكسن عام ١٧٩٤ وانتشر صيته مع فلسفة «علم العلم» (Die Wissenschaftslehre)، أي «فلسفة الحرية» كما يعرفها هو، طلب منه أن ينضم إلى عضوية الهيئة المسؤولة عن إصدار «المجلة الفلسفية لجمعية مثقفين ألمان» حيث نشر صيغة جديدة لـ «علم العلم». وفي أكتوبر ١٧٩٨ نشرت هذه المجلة مقالاً بعنوان «تطور مفهوم الدين» لمفكر يدعى فوربرغ لم يكن فخته ونيتهامر المسؤولان عن إصدار المجلة موافقين على فحواه فاستأذنا المؤلف بوضع حواش وتعليقات عليه، لكنه رفض فجمع فخته ملاحظاته وتعليقاته في مقال بعنوان «سبب إيماننا بحكم إلهي للعالم» ونشره في العدد نفسه، وفي ٢٩ أكتوبر أرسلت شكوى من مجمع كنيسة درسدن (Dresden) إلى أمير ساكسن يتهم فيها فوربرغ

بالإلحاد مع اقتراح من قبل كنائس الامارة بمنع الطلبة من الاكتتاب في جامعة يينا. وفي هذه الأيام وزع منشور بعنوان «رسالة أب إلى ابنه الطالب حول إلحاد فخته وفوربرغ». فأوقفت المجلة وتمت مصادرتها وبدأت التحقيقات داخل الجامعة وخارجها. عندئذ كتب فخته «نداء إلى الجمهور حول خطاب أمير ساكسن بالمصادرة والأقوال الملحدة المرفقة به»، وأضاف فخته على هذا العنوان «الرجاء أن يقرأ المقال قبل أن يصادر»، وفي هذا تلميح إلى أن ما كتبه هو ونيتهامر في المجلة قد صودر دون أن يقرأ.

يقسم «النداء» إلى قسمين يشرح فخته في أولهما مقاله حول «الحكم الإلهي للعالم» ويبين أنه بحث موجه للعالم المتخصص، وبالتالي فإن مصادرته غير شرعية لأنه لا يشكل خطراً على الدين، وفي الجزء الثاني من «النداء»، وهو الموجه إلى الجمهور يكيل فخته التأنيب لأعدائه. وأرسل فخته حوالي مائة نسخة من «النداء» إلى أصدقائه ومعارفه مرفقاً إياها برسالة مطبوعة. وكان لهذا الموضوع صدى واسع عرف في تاريخ المرحلة بالصراع حول حرية النشر العلمي، وحصد تأييداً واسعاً حتى من قبل أعداء فخته. وسانده الشاعر الكبير شيلر الذي صرح أمام الأمير أن «فخته لا يعلم الإلحاد». لكن الاستياء كان قد عم، فطلب من فخته أن يتراجع عن آرائه ويعتذر، إلا أنه رفض وهدد بأنه لو أنذر من قبل جامعته لاستقال، وهذا ما حدث أيضا على الرغم من توسط بعض اللاهوتيين والتماس الطلبة. وتلقى فخته آخر معاش له في يونيو ١٧٩٩ وذهب ضحية تهمة لا أساس لها.

لقد بذل مفكرو التنوير في ألمانيا جهوداً جبارة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الفكر الأوروبي ولم يتلها، في السعي وراء تأسيس الإيمان بالوحي والأخلاق تأسيساً ترانسندنتالياً. كما وضعوا نصب أعينهم واجب تنقية الممارسات الدينية مما لحقها من شوائب وأساطير من جراء استخدام رجال الدين لها كوسيلة نفعية، وهذا مايظهره المثل الثالث من حياة إيمانويل كنت.

جرت العادة في الجامعات الألمانية وحتى وقت ليس ببعيد أن يقوم الطلبة وأساتذتهم والهيئة الإدارية للجامعة بطواف في مختلف أنحاء المدينة إعلاناً ببدء العام الدراسي وهم يرتدون أثوابهم زاهية الألوان. وفي نهاية الطواف يدخلون الكنيسة ويصلون ثم يتقبلون مباركة أسقف المدينة. وهذا ما كان يحدث في مدينة كونغسبرغ أيضا حيث ولد وعاش وعلم فيلسوفها دون أن يخرج من أسوارها طوال حياته. لكن هذا الرجل، ولشدة حرصه على استقلالية العلم والفكر عن الطقوس الدينية كان يصل مع الصفوف المتلاحقة إلى باب الكنيسة فقط ثم يعرج عائدا إلى منزله. ولا يذكر التاريخ أنه نال عقوبة أو تأنيباً من أحد بسبب هذا السلوك وخروجه عن صف التقليد وهو الذي دافع دوماً عن «الدين في حدود العقل». ولم يقر أي تناقض بين الإيمان والعقل في فلسفته وحياته، لكنه يقول عن الحكم الاستبدادي الذي يمنع العلماء من البحث ومناقشة مختلف القضايا، وعن الكنائس التي تأسر العقل بسلطتها لتحل

محله الأسرار والعجائب والوحي كما تراه وتفسره هي لمصلحتها. إنها مؤسسات «تدوس بأرجلها حقوق البشر المقدسة». إنه يريد أن يسترد للإنسان حقه في «حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور»[١٠]. ولا يخفي كنت نتيجة لمعرفته بواقع السلطة السياسية والدينية كما عرفها من التاريخ ومن حاضره رأيه القاطع بأن: «الدين بقداسته والمشرع بسيادته يحاولان تنزيه ذاتيهما عن النقد (...) إلا أنهما بهذا يثيران الشكوك المبررة ولا يمكنهما أن يطالبا بالاحترام الصادق الذي لا يمنحه العقل إلا لما يصمد أمام الفحص الحر والعلني».

ومن هنا يستنتج كنت أنه «في جميع الحالات، ومن دون أي شك، من المفيد أن نترك للعقل الذي يبحث، وللعقل الذي يفحص، حرية كاملة كي يمكنه أن يهتم، من دون عائق، بغرضه الخاص، الذي يسهم العقل في تقدمه بوضع حدود لرؤاه كما بتوسيعها، والذي دائماً تحرفه الأيدي الغريبة عن دربه الطبيعية، نحو مقاصد تفرض عليه بالقوة»[١١].

وعلى الرغم من دفاع كبار «الفلسفة الألمانية» عن العقل والعقلانية، إلا أن فهمهم للتنوير القائم على العقل يختلف اختلافا كبيرا عن موقف مستنيرين آخرين كبار أمثال: فولتير وديدرو ولوك وهيوم وفولف... الخ، وينبع هذا الاختلاف في موقف الجهتين المتناقض من اعتبارهما المختلف لدور الإرادة في الفعل الإنساني وعلاقتها بالعقل، وهذا ما يترجمه موقفهم من الأخلاق أو ما سمي «العقل العملي». فحيث يرى طرف أن الهدف من الأخلاق هو الحصول على أقصى درجة من السعادة، يرى الطرف الآخر، ممثلا بفلسفة كنت العملية، أن هذا القول يفسد الأخلاق من أساسها. وعنده أن الإرادة، وليس العقل، هي الخير الأسمى والقوة العظمى في الإنسان، وأن أقصى وأسمى ما يمكن تحقيقه ليس في المعرفة النظرية بل في الأخلاق.

ومن دون الإيمان والفعل الأخلاقي لا يمكن فهم الهم الفلسفي الذي حملته الفلسفة النقدية، فلسفة التنوير الألمانية التي «تضع حداً لكل الاعتراضات المضادة للخلقية وللدين، على الطريقة السقراطية، أي بأوضح الأدلة على جهل الخصوم، وذلك لكل العصور القادمة. لأنه كان يوجد في العالم دائماً ميتافيزيقا ما، وستظل توجد بلاشك في المستقبل أيضاً، إنما سيصحبها كذلك ديالكتيك للعقل المحض لأنه طبيعي فيه. ولذا فإن غرض الفلسفة الأول والأهم هو أن تخلّصه نهائياً من كل تأثير مؤذ بسدّ مصدر الأخطاء»[١٢].

يلاحظ أن كنت لا يقبل بفهم للعقلانية بالمعنى السابق والعمل به. إنه يدعو إلى استخدام العقل حراً من جميع القيود فيستعيد عندئذ قدرته وثقته بنفسه، ويصل إلى ما يجب أن يكون عليه ويحققه حامله في مجال المعرفة والأخلاق والجمال والدين. وكنت على قناعة تامة بأن في هذا وحده المعنى الحقيقي للتنوير وبداية عصر العقلانية الجديدة، عصر الفلسفة الترانسندنتالية. وسوف تحد التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من إمكانيات انتشار هذه العقلانية، وستكون شاهدة على ظهور نظريات مناقضة لها تحيلها إلى الضمور

والخفاء كي تعود قليلاً فقليلاً إلى النور مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، بعد الكوارث والمآسي البشرية التي سببتها أوروبا لنفسها وللعالم منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى نهاية عصر الاستعمار.

حُمِّل التنوير، بسبب تأثير العقلانية عليه وبسبب ما سمي «جدليته»، أوزاراً ثقيلة بعد هجوم التيارات العلمية والوضعية والبراغماتية والماركسية والنقدية الجديدة عليه. وحصل هذا الهجوم على مؤيدين من كل صوب فكاد أن يكون رفض التنوير القاسم المشترك في ما بينها والأكثر انتشاراً في الآونة الحاضرة. «فالعقل الأداتي» مثلاً، وهو موضع نقد تلك الاتجاهات بتسميات مختلفة، والذي يعتبر من قبلها ثمرة العقلانية والتنوير - كما يدعي هؤلاء - أصبح المحك الوحيد الذي يصلح للتحقق من صحة وصواب أي أطروحة أو فكرة. يقول ماكس هوركهيمر أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت في كتابه «في نقد العقل الأداتي»: «العدالة، والمساواة، والسعادة، والتسامح، جميع هذه المفاهيم التي كان من المفترض أن تكون (...) ملازمة للعقل وخاضعة لرقابته، قد فقدت جذورها الروحية. إنها لا تزال أهدافاً وغايات، ولكن لم تبق هناك مرجعية مخولة بأن تعترف بأي قيمة وأن تقربها وتربطها بأي واقع موضوعي (...). فمن بإمكانه القول إن أحد هذه المثل أقرب من نقيضه إلى الحقيقة إذا ما جُمع بينهما؟ وجرياً مع فلسفة المثقف الوسط اليوم لا توجد سوى سلطة واحدة، هي سلطة العلم المقرر بأنه تصنيف الوقائع وحساب الاحتمالات. إن تصريحا بأن العدالة والحرية في حد ذاتها هما أفضل من الظلم والكبت، لا يمكن التحقق منه علمياً وهو عديم المنفعة»(١٣). هذا ما وصل إليه العقل اليوم وطغى على جميع القيم، إنه فعل «العقل الأداتي».

وبوجه من يقول إن التنوير يمثل مساهمة مهمة في تقدم تاريخ الحرية، كما يدعي ممثلوه في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، يقدم من ينظر إليه بنظرة نقدية جديدة لوحة قاتمة يرسمها واقع الحياة المعاصرة. وقد لخص عبدالغفار مكاوي بدقة وأمانة ما حملته «النظرية النقدية» على العقلانية والتنوير بزعمهما حتمية التقدم(١٤). يقول: «إن العقلنة المتزايدة للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث قد أدت إلى تناقض استقلال الفرد، حيث أفضت في النهاية إلى فظائع النزعة الشمولية ومعاداة السامية، وجعلت الرأسمالية - التي تعد النازية ذروة تطورها - تحول مُثُل التنوير المعروفة إلى الواقع المخيف الذي تجسد في معسكرات الاعتقال (...). وقد (...) تدهور التنوير - بمعناه المعروف في التراث العقلي والعلمي الغربي - وأصبح نبعاً مسموماً تغترف منه إرادة التحكم والاستعباد، وتحول العقل (...) إلى أداة للسيطرة الكلية على الطبيعة والإنسان. (...) لقد دمر التنوير نفسه وانتهى إلى البربرية. ولم تأت هذه البربرية من أعداء الحضارة والإنسانية، ولا من قوى خارجية، بل جاءت من العقل نفسه، ومن ثم لم تكن النزعة الشمولية والتسلطية في النظم المختلفة وليدة

اتجاهات لا عقلية، وإنما نشأت عن «التنوير» الضارب بجذوره في العصر الأسطوري وفي منطق أرسطو وذاتية ديكارت، حيث لم تكن إلا النتيجة النهائية لأصول شكلية وأداتية كامنة في عقلانيته التي فتتت الطبيعة إلى موضوعات وذرات منفصلة لتحكم سيطرتها عليها، وتحكمت في عالم الفرد وأخضعته لمقاييسها الكمية ومؤسساتها الإدارية والبيروقراطية وأجهزة دعاياتها وتصنيع ثقافتها الجماهيرية»(١٥). انقلب التنوير على نفسه إذن وانقلبت العقلانية إلى نقيضها. وبسبب ما رافق هذه التفسيرات من أبواق نشر واستعداد في النفوس أصبح ينظر إلى فكر التنوير والعقلانية بعين الشك والريبة والرفض.

ويبقى السؤال: ما هو مبرر ربط تطور التاريخ الأوروبي بمصير العقل؟ وما الشاهد على حدوث تلك الكوارث جميعها خارج هيمنة ثقافة هذه القارة، ما لم يسلم بحتمية مركزيتها في غير مناطق نفوذها؟ يضاف إلى ذلك تحامل هذه النظرة إلى العقلانية والتنوير وظلمها لهما، فيصح القول هنا إنه فكر «ذو اتجاه واحد». إن مراجعة دقيقة لعقلانية ديكارت وأهم التيارات التنويرية في إنجلترا وفرنسا تظهر بوضوح أن محتواها لم يكن على الإطلاق معرفياً مجرداً، فقد حملت أسئلة محددة تطرحها على الواقع أي على مستوى الفرد والجماعة وفي الوجود المعيش طلباً لتحقيق قيم والحصول على حقوق يبررها العقل. وقد كان أهم وأشد الأسئلة إلحاحاً يطرح على ذلك الواقع - وهو مشترك بين جميع المستنيرين - من أين للسلطة السياسية شرعية تحكمها بالأفراد والمجتمعات؟ فكان الجواب في نظريات العقد الاجتماعي.

ألم تكن عقلانية ديكارت، منهجاً ومحتوى، سعياً وراء يقين يثبت للعقل قدرته ويعيد إليه طمأنينة أفقدته إياها أجيال من السفسطائيين والدغمائيين؟ لماذا لا ينظر إلى مساءلة السلطات الدينية وتعنتها في الإصرار على شرعية فهمها هي وحدها للنصوص وادعاء سلطتها بأنها هي وحدها حامية الأخلاق وبيدها وحدها مفتاح الخلاص؟ وكيف تحافظ على مصداقيتها وهي حليفة السلطة السياسية وشريكتها؟ ثم ما هي مبررات حقوق من يتمتعون بحقوق شبه مطلقة، ومبررات حرمان من لا حقوق لهم من حقوقهم الأولية؟

وقد ازدادت وطأة هذه الأسئلة التي طرحها التنوير من العقلانية مع ظهور «الفلسفة الألمانية» لاسيما وأن بعض كبار ممثليها نادوا بالبعد عن عنف الثورات والصدام مع السلطتين السياسية والروحية، لكن هذه الفلسفة لم تقبل بإيمانها بالتوفيق بين مطلب العقل ومطلب السلطة أن تفرض وصاية على العقل مجدداً، فراحت تبحث عن مبادئ عقلية تثبت عدم التناقض بين العقل والوحي وفرص التوفيق بين التنوير والسلطة السياسية، فشيدوا منظومات فلسفية شاهقة سوف تغذي جذور كثير من الإصلاحات الاجتماعية والدينية والسياسية في الفترات اللاحقة. ولا يخفى تأثيرها على كثير من النظريات التي قلبتها رأساً على عقب، وقد ولدت هذه في أحضانها قبل أن تنقلب إلى نقيض لها.

إن خصوم الفكر التنويري ـ لاسيما الألماني منه ـ قد وجدوا فيه «جدلية» عكفوا بواسطتها على تفكيكه محملين إياه بشاعة النازية والفاشية والعرقية ومد «العقل الأداتي». وتبعهم في عدائهم، ولو بشكل غير مباشر، كثيرون من التحليليين والوضعيين الذين رفضوه وعملوا على تنحيته من مراكز تأثيرهم، ونشروا بديلاً منه ومن عقلانيته اتجاهات في الفكر الفلسفي هي الأجدر بأن تكون مرضعة «العقل الأداتي» بموقفها من المصلحة والمنفعة وإنتاجية المعرفة.

ومع التعمق في البحث عن الجذور الاجتماعية والتاريخية لذلك العداء قد يصح، ولو بجرأة خجولة، القول: إن تحطيم المثالية الألمانية في صيغها الكنتية والفختيانية والهيغلية... الخ، هو هدف قربه من التنفيذ شبه الكامل قصد الانتقام من «المانية» المنظومات المتكاملة، وذلك بعد أن تحقق النصر على النازية والفاشية في المعارك العسكرية. وقد يطرح هنا سؤال يكمل السؤال السابق ويبقى مثله دون جواب قاطع: هل كان ذلك التدمير ضرورة عقلية، أم أنه أتاح لبعض الضحايا التي لجأت إليه - ولربما بدافع ذاتي صادق - أن تروج لأفكارها في مجتمع شبه عذري في الفلسفة، تلقفها ونشرها لاسيما وقد التحمت بها أفكار جديدة واكبت تطورات العلوم فأعادت الحياة إلى الانفصام التاريخي «مثالي» -«واقعي» مخضعة إياه للتطور المادي، وللحاجة إلى وفرة ما يشبع الحواس الخمس.

وأمامنا ما يشهد على غلبة موقف على آخر في وضوح وفعالية محاولات تفكيك الثقافة وترويضها من أجل إخضاعها للتجاوب مع منطق الاستهلاك والربح. وهي - دون شك - ناجحة ما لم يتمكن الإنسان من العودة إلى ممارسة عقلانية قيمية حتى ولو وسمت بالمثالية. إن الأقرب إلى الواقعية اليوم هو ما يشاهد من محاولات العقل النفعي إبعاد ثقافات عريقة وقيم إنسانية أساسية فتخرج خارج مصير العالم «المتقدم».

قد لا يوجد دليل قاطع يخطئ رؤية خصوم التنوير حين يتحاملون عليه، كما أنه يعسر العثور على برهان قاطع يؤيد صحة ما جاء به فيسمح بإطلاق العنان له في جميع الثقافات والمجتمعات. إلا أن الواقع التاريخي، وهو هنا المعطى الوحيد الذي لا يخضع للتأويل، يثبت على التنوير تناقضات جاءت عنه وباسمه حينما طبقت مبادئه. فمما لاشك فيه أن العقلانية التنويرية قد ساهمت مساهمة كبيرة في زعزعة طغيان الأنظمة حينما خرج الناس يطالبون بالحرية وبالعدل والمساواة والحقوق وأفلحوا في تحقيق البعض منها وحينما وقفوا في وجه سلطة الكهنوت ورفعت يد رجال الدين عن الوصاية على العقل والضمير.

1- وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، ط٤، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢٣١.
2- المرجع نفسه، ص٤٦٣.
3- مكاوي، عبدالغفار: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، في حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الرسالة ٨٨، الكويت ١٩٩٣، ص٤٠.
4- المرجع السابق، ص ٢٨.
5- Glucksmann, Andre: Eclate lhexagone, in: 20 ans de philosophie en France, MAGAzine Litteraire, NR.127/128, SEPT. 1977 P. 64.
6- Fichte, J. G.: Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, in: J. G. Fichte, saemtlich – Werke, ed. J. H. Fichte, vpl. X, p.90.
7- Goethe, J.W. v.: Wilhelm Meisters Wanderjahre, 2. Buch, 1. Kapitel
8- كنت، إيمانويل: الإجابة عن سؤال ما التنوير؟ ت. عبدالغفار مكاوي، في: زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً – كتاب تذكاري، جامعة الكويت، الكويت ١٩٨٧، ص ٢٨٥ - ٢٩٢.
9- ترجمة عبدالغفار مكاوي في: مقدمته لترجمة مقال كنت: ماهو التنوير، المرجع السابق.
10- المرجع السابق، ص٢٨٦.
11- كنت، إيمانويل: نقد العقل المحض، طبعة ب، ترجمة موسى وهبة، بيروت د.ت.، ص٣٦٠.
12- كنت، إيمانويل: المرجع السابق، ص٣٩.
13- Horkheimer, Max: zur Kritik der instrumentellen Vernunft, ed. A. Schmidt, Frankfurt/M. 1967, p. 32 - 33.
14- Coreth et alt. Philosophie des 20. Jahrhunderts, 2. Ed. Stuttgart 1993.
15- مكاوي، عبدالغفار، مرجع سابق، ص٦٢ - ٦٣.

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 29 يناير - مارس 2001

التنوير في العالم العربي:

قراءة أنثربولوجية

د. أحمد أبو زيد*

يمثل اتجاه العالم العربي نحو اقتباس الأفكار والمفاهيم المميزة للتنوير الغربي في القرن التاسع عشر حركة تغيير شامل في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، بالمفهوم الأنثربولوجي الواسع لكلمة «ثقافة» مع إدخال تعديلات جذرية على الأنساق الاجتماعية والسياسية التي تؤلف جانبا مهما من البناء الاجتماعي المميز للمجتمعات العربية في ذلك الحين.

وقد حمل لواء التنوير في هذه المجتمعات العربية أشخاص ممن يمكن وصفهم بالصفوة المثقفة بمقاييس ذلك العصر، وكان أفراد هذه الصفوة يعبرون عن مشاعر التمرد على الأوضاع السيئة المتردية التي تسود مجتمعاتهم ورفض هذه الأوضاع. وقد أتيح لتلك الصفوة أن تقوم بدور فعال لتحقيق هذه التغييرات بعد ظهور عوامل جديدة ساعدت على الاحتكاك الثقافي المباشر بالغرب مع بداية القرن التاسع عشر والتأثر بالحركات الفكرية السائدة هناك، والتي كانت تؤمن بإمكان تقدم المجتمع الإنساني في كل المجالات وإلى غير حدود، وهو أمر لن يمكن تحقيقه إلا بتوافر ثلاثة شروط أو بالأحرى ثلاث قيم إنسانية عليا هي قيم الحرية والعدالة والعقلانية. فالتنوير في العالم العربي إذن هو من ناحية تعبير عن شعور بالتمرد والثورة بل والرفض للواقع القائم حينذاك، والرغبة في تغيير ذلك الواقع وتعديله، كما أنه - من الناحية الأخرى - نتيجة ومحصلة الاتصال الثقافي المباشر والمكثف بالغرب والتأثر بالقيم الفكرية التي ترتكز عليها الثقافة مع الرغبة في محاكاتها أو على الأقل الأخذ منها على ما يحدث دائما حين تتصل ثقافة أقل تقدما بأخرى أكثر تقدما ورقيا مما يؤدي

(*) أستاذ الأنثربولوجيا بجامعة الإسكندرية - مصر.

إلى حدوث تحولات في الثقافة التي تعمد إلى الاستعارة والاقتباس. وبقول آخر فإن التنوير يمثل بالنسبة للعالم العربي نقلة ثقافية واجتماعية وسياسية من حالة التخلف الأقرب إلى الجمود والاستقرار إلى حالة أكثر تقدما وحركة ... إنه نقلة من حالة تسودها ثقافة تقليدية متوارثة ساكنة وراكدة إلى حد كبير وتخشى التغيير بحجة المحافظة على التوازن داخل المجتمع إلى حالة أكثر ديناميكية تقوم على تقبل الجديد الوافد بل وتبحث عن هذا الجديد، وتحاول التكيف معه أو على الأقل تطويعه بما يتلاءم مع رغبات المجتمع وتقاليده ومتطلباته وتطلعاته نحو تحقيق التقدم. فالتنوير بالنسبة للعالم العربي هو حصيلة الاحتكاك الثقافي والاستعارة الثقافية بطريقة عقلانية واعية ورشيدة، والخروج من العزلة الثقافية النسبية التي كان يرزح تحتها أيام الحكم العثماني والانفتاح على العالم الخارجي بأفكاره المستحدثة حينذاك، ومسايرة تلك الأحداث والأفكار والتفاعل معها. وهذا لايعني أن العالم العربي لم يكن يعرف التغير قبل ذلك الاتصال أو الاحتكاك الثقافي المركّز بالغرب. فالتغير عنصر أساسي وجوهري في كل المجتمعات الإنسانية وإن كانت سرعته تختلف باختلافات الزمان والمكان، ولذا فإن التغيرات البطيئة غير المحسوسة التي كانت تحدث في العالم العربي داخل إطار الثقافة التقليدية تختلف تماما عن التغيرات الجذرية العميقة التي ارتبطت بالتنوير، وهي تغيرات تمثل قفزة أو وثبة هائلة تفصل بين الجديد المحدث وبين ما كان قائما من قبل ولكن دون أن تؤدي هذه الوثبة - أو الثورة - إلى انقطاع المجتمع الجديد بثقافته المتغيرة عن المجتمع والثقافة التقليديين انقطاعا تاما ونهائيا. وكما هي الحال في كل حركات التغير الناجمة عن الاحتكاك الثقافي والاستعارة الثقافية كانت هناك قوى أخرى محافظة تناوئ وتعارض نزعات التغيير والتجديد والتحديث التي قد تهدم التوازن التقليدي بين عناصر الحياة الاجتماعية الراسخة، وذلك على اعتبار أنه ليس في الإمكان أفضل مما كان، وأن ثمة خطورة في ما قد يحمله التغيير من تأثيرات مجهولة. وليس من شك في أن هذه القوى تدافع عن مصالحها الشخصية وعن الأوضاع التي تضمن لها استمرار المزايا والامتيازات الطبقية أو الفئوية التي تتمتع بها والتي قد تجد في الاتجاهات التنويرية تهديدا لمكانتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولذا كانت تثير الشكوك حول كل ما هو وافد من الغرب مصدر التنوير والتغيير(1).

هذا التأثر بالغرب والاقتباس أو الاستعارة منه كان يتم دائما بطريقة مرسومة وهادفة ضمن إطار الأنساق التقليدية المتوارثة، مما يعني أن تلك الأنساق لم تكن تقف موقفا سلبيا من عملية الاحتكاك الثقافي حيث تقبل كل صور الحياة وأنماط السلوك والقيم والنظرة إلى الحياة بغير تمييز بحيث تؤلف هذه الصور والأشكال المستعارة الطابع الغالب على حياة المجتمع العربي وتتراجع أساليب الحياة والسلوك وأنماط القيم الأصلية وتختفي تحت وطأة عمليات التجديد. فالاحتكاك الثقافي الذي اتخذ شكل التنوير لم يؤد إلى اندثار أو زوال

الهوية الثقافية العربية واختفائها، ويرجع ذلك في المحل الأول إلى أن الاستعارة والاقتباس كانا يقومان على أساس قوي من الاختيار والانتقاء بطريقة عقلانية رشيدة وهادفة، تعمل على مزج الوافد والأصيل في وحدة ثقافية عضوية متكاملة ولها طابعها الخاص المميز.

التنوير في العالم العربي إذن عملية تغيير إرادي عقلاني تقوم على مايسميه عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونييس Ferdinand Tonnies بالإرادة الفاعلة بحيث يشمل ذلك التغيير أساليب التفكير والسلوك والقيم ونظام الحكم وقواعد تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومكانة الفرد في المجتمع والنظرة إلى الحياة، وكلها أمور انعكست بدرجات متفاوته في كتابات المفكرين التنويريين العرب ابتداء من الطهطاوي حتى محمد عبده والكواكبي وفرح أنطون وأديب اسحق وغيرهم ممن تزخر بأسمائهم وآرائهم الكتابات العربية الكثيرة عن التنوير، والذين سوف نعرض لبعضهم بشكل أو بآخر حسب السياق. وهذا معناه أن التنوير ليس مجرد عملية تغير ثقافي أو اجتماعي جزئي، وإنما هو عملية تغيير شامل ينبعث من الرغبة الواعية في الإفادة من الثقافة الأكثر تقدما ورقيا لتعديل الأوضاع القائمة المرفوضة على الأقل من الصفوة المثقفة وإرادة الخروج من حالة التخلف والركود التي سيطرت على الفكر العربي تحت الحكم العثماني، واللحاق بالعالم الغربي الذي كان يعتبر في ذلك الحين وتحت تلك الظروف النموذج المثالي الذي ينبغي الاقتداء به في حدود معينة تأخذ في الاعتبار الثقافة التقليدية، وإمكان تعديلها دون أن يؤدي ذلك إلى استبدال ثقافة جديدة وغريبة هي الثقافة الغربية بالثقافة العربية الأصيلة والأصلية، أو حتى تغيير هذه الثقافة العربية إلى الحد الذي تفقد معه ملامحها ومقوماتها المميزة.

وبقول آخر فإن المسألة ليست مجرد عملية تبادل ثقافي بسيط ناشئ عن احتكاك الأفكار الذي يتم طيلة الوقت بطريقة تلقائية وطبيعية ولا شعورية بين الثقافات المختلفة نتيجة للاتصال المباشر أو غير المباشر. فالوضع يختلف هنا - على سبيل المثال - عن التأثير الثقافي المتبادل بين فرنسا وبريطانيا في القرن الثامن عشر، كما أنه يختلف عن سيطرة الفكر الألماني على بريطانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر(٢) لأن هذا التأثير لم ينجم عنه تغيرات جذرية ملحوظة في البناء الاجتماعي والثقافي الكلي في أي من هذه المجتمعات التي تنتمي على أي حال إلى نموذج ثقافي واحد هو النموذج المسيحي الغربي، وذلك بعكس ما حدث في العالم العربي خلال حركة التنوير حيث كان الاتصال بين ثقافتين مختلفتين كل الاختلاف سواء في العناصر المكونة أو في البعد التاريخي أو في درجة الرقي والتخلف أو في النظرة إلى الأشياء، ولذا كان التأثير واضحا وعميقا كما كانت الاستجابة لذلك الاحتكاك مع الغرب أعمق وأشمل على الأقل في بعض البلاد العربية عنه في البعض الآخر نتيجة للتفاوت في شدة وكثافة الاتصال والتواصل والاحتكاك من ناحية، وطبيعة هذا الاحتكاك والاتصال من حيث الرغبة

في الاقتباس وإرادة التغيير أو رفضهما لاعتبارات سياسية أو دينية. فحركة التنوير التي حمل لواءها في بداية الأمر رفاعة رافع الطهطاوي ومن جاء بعده من المفكرين المصريين والعرب الذين أقبلوا على ثقافة الغرب والرغبة في الاستفادة منها لإثراء الثقافة العربية تختلف آثارها والاستجابة لها عن محاولات الفرنسيين مثلا في فرض الثقافة الغربية على مجتمعات شمال أفريقيا وما قوبلت به هذه المحاولات من مقاومة ورفض لأنها كانت تهدف في آخر الأمر إلى محو الثقافة العربية الإسلامية وإزالتها تماما من تلك المناطق.[٣] وبينما كانت الحركة الأولى اختيارية نابعة من إرادة التحديث والتجديد وتقوم على الانتقاء العقلاني مما أدى إلى إثراء الثقافة في مصر من خلال العناصر المستعارة كانت الحركة الثانية مثار المقاومة والرفض لأنها كانت تهدف إلى فرض ثقافة المستعمر الأجنبي بطريقة تعسفية وضد إرادة المجتمع الوطني. فهذه حركة تغيير ثقافي عدائي Hostile - حسب التعبير الأنثربولوجي - كان يواجه بالمقاومة الشديدة والمعاداة والنبذ وذلك بعكس ما كان عليه الوضع في مصر حيث تم التأثير الثقافي بطريقة طبيعية، بمعنى أن التغيير اتخذ الطابع (الودّي Friendly) البعيد عن الصراع العنيف المرتبط برغبات السيطرة والهيمنة والالتجاء إلى فرض الثقافة الغربية عن طريق القهر والقسر والتعسف. ولذا فإن جهود الغرب ممثلا في فرنسا لفرض ثقافته على شمال أفريقيا لا تدخل ضمن حركة التنوير بالمعنى والأبعاد التي نأخذ بها هذا المصطلح هنا.

(١)

يرتبط مفهوم التنوير في الفكر الغربي بعدد من المبادئ التي تدور حول تمجيد العقل والتفكير العقلاني المتحرر من سطوة المسلمات الدجماطيقية ومن سيطرة وتسلط الغيبيات مع احترام الفرد والإعلاء من شأن النزعات والتوجهات الفردية، والتشكك في قيمة الماضي وأهميته وجدواه وفي فاعلية التراث التقليدي الذي لايصمد أمام التجربة الإمبيريقية مع الإيمان في الوقت ذاته بقدرة الإنسان اللامحدودة على التقدم. وكما تقول دائرة المعارف البريطانية تحت مقال التنوير:

«ربما كان أهم مايميز كتابات فلاسفة التنوير هو الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون واستيعابة وإخضاعه لحاجات الإنسان. وإذا كان العلم كشف عن القوانين الطبيعية في (العالم الفيزيقي) المحسوس فليس ثمة مايمنع من إمكان الكشف عن وجود تعميمات مماثلة عن العالم الاجتماعي والثقافي ... ومن هذا المنطلق بدأ فلاسفة التنوير يختبرون مظاهر الحياة الاجتماعية ويدرسون النظم السياسية والدينية والاجتماعية والأخلاقية ويخضعونها للنقد العنيف من وجهة نظر العقل وحده، ويطالبون بضرورة تغيير النظم التي تبدو غير منطقية أمام العقل والتي تتعارض بالتالي مع طبيعة الإنسان وتقف بذلك عقبة أمام نموه وارتقائه وتقدمه

... وهذا معناه في آخر الأمر أنه عن طريق العقل والعلم يستطيع الإنسان أن يحقق لنفسه درجة أعلى من الحرية ومن الكمال.»

وهذا معناه أن فلسفة التنوير تذهب إلى أن الإنسان يستطيع أن يتحكم في الكون بأسره من خلال العقل ويرفض الأحكام والأفكار بل والقيم التي لا تستقيم مع حكم العقل، وبذلك تكون حركة التنوير قد قصرت بطريقة ضمنية التفكير العلمي المنطقي العقلاني على المجتمع الغربي والأوروبي بالذات، كما تذهب إلى أن هذا التفكير العلمي العقلاني هو السبيل الوحيد إلى التقدم الذي لا تحده حدود. ومن هنا أيضا كانت حركة التنوير موجهة بشكل صريح أو مستتر ضد الدين أو بالأحرى ضد سلطة الكنيسة، ثم امتدت هذه المعارضة لتشمل كل النظم السائدة في المجتمع الغربي حينذاك، أي أنها تجاوزت المجال الديني البحت إلى الأنساق السياسية والأخلاقية والعملية بل والجمالية أيضا.

وقد تجسدت حركة التنوير بأقوى صورها في فرنسا وبالذات في موقف الفلاسفة Les Philosophes الذين تشير إليهم بعض الكتابات باسم (الحزب الفلسفي). وكان هؤلاء (الفلاسفة) يتمتعون بقدر كبير من الوعي بأهمية التغيير، كما كانوا يؤمنون أشد الإيمان بالعقل ومبدأ التسامح والتقدم وعدم التسليم بأي شيء قبل إخضاعه للفحص والاختبار والمناقشة، وأن الإنسان هو صاحب القرار النهائي وبذلك فهو الذي يتحكم في مصير نفسه إلى حد كبير، ولذا كان يتعين عليه أن يعمل على إعادة تشكيل المجتمع الإنساني ونشر السعادة في الأرض عن طريق القانون والتعليم ... وقد اتسعت حركة التنوير لتشمل مفكرين دينيين وملحدين ومسيحيين متحررين على السواء، وكان العامل المشترك الذي يجمعهم معا هو الإيمان بحرية الفكر النقدي ضد الأفكار المسلم بها، وبالتالي الدعوة إلى إحلال العلمانية محل التفكير الديني. وعلى العموم فإن (الروح) التي سادت حركة التنوير في الغرب كانت (روحا) لا مسيحية أو حتى معادية للمسيحية وللكنيسة. وكما يقول لستر جي. كروكر Lester G. Crocker: «كان المفكرون يرجعون عمدا إلى أفلاطون وأرسطو في محاولتهم إقامة نظرية عقلانية عن الحكومة، ويلجأون إلى بلوتارك وشيشرون وسنيكا في بحثهم عن قانون طبيعي للأخلاق، كما اعتنقوا نظرية مادية عن الكون مستمدة من الفلسفة الذرية عند ديمقريطيس ولوكريتيوس».[(٤)] بل إن نيوتن كان يقف وراء بحث هؤلاء (الفلاسفة) عن قانون عقلاني بسيط للطبيعة البشرية والحياة الاجتماعية وهو بحث انتهى بهم إلى اعتبار مبدأ طلب اللذة والسعادة أهم مبادئ الحياة.

وقد وجدت الحركة صدى واسعا بين المثقفين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، واشتبك الفلاسفة التنويريون في أواسط القرن الثامن عشر في صراعات فكرية مع غيرهم من المفكرين في مختلف المجالات العلمية والفلسفية والاجتماعية وحول مسائل الاقتصاد

وتوثيق التاريخ وحول الأخلاقيات والقيم الأخلاقية التي كانت تعتبر أحد الموضوعات الأساسية التي يهتم بها الفكر التنويري. وقد تضاربت آراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة التنويريين حول كثير من المشكلات. ففي الوقت الذي كان بعضهم ينكر - على سبيل المثال - فكرة (الوحي) ويرفض قبول النظرية المسيحية التقليدية عن هذا الموضوع كان البعض الآخر - من أمثال فولتير Voltaire وكثير من الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز - يعترفون بأن (الله) هو مصدر القيم الأخلاقية، بينما كان فريق ثالث يرى أن طلب السعادة واللذة هو الذي يحدد المعايير الأخلاقية، وأن جذور الأخلاق موجودة ومتأصلة في الطبيعة البشرية وليس في الكون الخارجي وهكذا. ولكن على رغم هذه الاختلافات التي لا مبرر للدخول في تفاصيلها هنا كان الفلاسفة التنويريون ينطلقون جميعا من مبدأ واضح ومحدد هو رفض سلطة الكنيسة وسطوتها على الفكر الإنساني، ورفض مبدأ التسليم بما هو متوارث دون إخضاعه لمحك العقل، والحكم على الأشياء في ضوء التجربة الذاتية والإيمان بالقدرة الفائقة على التقدم، وتشجيع الدعوة إلى التفكير الذاتي الخاص. فرؤية التنويريين رؤية عقلانية مادية ترتكز على تحديد دور العقل وعلاقته بالكون أو الطبيعة المادية.(٥)

ولقد بدأ التنوير - بهذا المعنى - في العالم العربي مع الاحتكاك المباشر والمكثف بالغرب، وهو احتكاك أخذ في الأصل الشكل العدائي أو العدواني المتمثل في الاستعمار الغربي لمعظم الدول العربية، وإن كانت مظاهر استجابة هذه الدول وردود أفعالها لهذا الغزو الاستعماري اختلفت من دولة لأخرى تبعا لظروفها وأوضاعها الخاصة. وكانت الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر هي نقطة البداية. ومع أن هذه الحملة لم تستغرق سوى ثلاثة أعوام ونيف فإن الآثار الثقافية التي ترتبت عليها في الفكر المصري وفي المجتمع نفسه ممثلا في بعض الصفوة المثقفة كانت قوية وعميقة وتجاوزت الفترة الزمنية المحدودة التي عاشها الفرنسيون الغزاة في مصر، كما تجاوزت الأجيال التي عاصرت أحداث تلك الحملة. فقد كان تأثير الحملة أقرب إلى الصدمة الثقافية على بعض أعضاء الصفوة المعاصرين، وبخاصة الذين أتيح لهم الاحتكاك المباشر بالعلماء الفرنسيين وتابعوا التغيرات التي حاول الفرنسيون إدخالها على التنظيم السياسي وأساليب الحكم والنظام القانوني فضلا عن التجارب العلمية التي كان علماء الحملة يقومون بها في معاملهم ومختبراتهم وهو ما يظهر جليا وواضحا في كتابات الجبرتي. وقد ظهرت على أي حال كتابات كثيرة تشير إلى ملاحظات الجبرتي المستمدة من خبرته الذاتية.(٦)

وقد أثارت هذه الأحداث الرغبة في تعرف الواقع ومظاهر التقدم وأسبابه في الغرب، وهي الرغبة التي وجدت ترجمة عملية وواقعية لها في عهد محمد علي الذي أرسل الطهطاوي مع «بعثة الأنجال» إلى فرنسا حيث اتصل اتصالا وثيقا بثقافة الغرب وفكره. فهذه رغبة نابعة

من المجتمع نفسه وبإرادة المجتمع نتيجة للاحتكاك أيام الحملة الفرنسية بالثقافة الغربية الأكثر تقدما، وهي استجابة تختلف اختلافا شديدا - كما سبق أن ذكرنا - عن استجابة مجتمعات شمال أفريقيا للاستعمار (الفرنسي) أيضا حيث اتخذت تلك الاستجابة طابع المقاومة والرفض نظرا لطبيعة عملية (التأثير) - وليس التأثر - الثقافي المفروض عنوة واقتدارا وبطريقة تعسفية من الدولة المستعمرة التي كانت تعمل على إحلال ثقافتها محل الثقافة الوطنية العربية الإسلامية الأصيلة. وبينما استطاع المجتمع المصري تطويع ذلك الاحتكاك الثقافي وتوجيهه لصالح الثقافة والمجتمع الوطنيين، ورأى فيه فرصة لإثراء الهوية الثقافية الوطنية وتطويرها من خلال تعميق الاتصال بالغرب وبالثقافة الغربية، والاستعارة من تلك الثقافة دون أن يؤدي ذلك إلى ضياع تلك الهوية أو فقدانها لمقوماتها الأساسية كانت مجتمعات شمال أفريقيا تقف موقف (العداء) من ذلك التأثير (المفروض) بالقوة والقسر والتعسف وترى فيه تهديدا مباشرا لكيانها الثقافي، وهو ما كان يهدف إليه الغزو الفرنسي في حقيقة الأمر.

وعلى أي حال فإن الحملة الفرنسية على مصر لم تستمر وقتا يكفي للكشف بشكل صريح وسافر عن أهدافها الاستعمارية الحقيقية، ولذا لم ير المصريون منها إلا الجانب الإيجابي كنقطة انطلاق للتنوير. ومع ذلك فلم يخدع المجتمع المصري تماما في نوايا الحملة الفرنسية وأهدافها الاستعمارية. وقد انعكس ذلك في ظهور بعض جيوب المقاومة للغزو. وعلى ما يقول هيثم مناع «إن نوايا الحملة الحقيقية ظهرت على المستوى الواقعي البحت في تهشيم أنف أبي الهول وحمل المسلة المأثورة إلى باريس في تعبيرين رمزيين عن العدوانية الكامنة ورغبة الاستحواذ».(٧) ولكن لابد من أن يؤخذ في الاعتبار اختلاف أو تفاوت الفترة التي حدث فيها الغزو الفرنسي لمصر والجزائر مثلا وأثر ذلك في التأثير الثقافي. فقد كان «أثر الفكر العلماني الذي خلفته الثورة الفرنسية ... لا يزال قويا وقت الحملة الفرنسية على مصر، ولذا لم تصطبغ الحملة الفرنسية بصبغة دينية بخلاف ما سيحدث عند غزو الجزائر في ١٨٣٠، حيث يعتبر نجاح الحملة في ذلك الوقت انتصارا للمسيحية على الإسلام، نظرا للطابع الكاثوليكي الذي ساد حكومة شارل العاشر، وتمشيا مع هذه الروح العلمانية لم تصطحب حملة بونابرت معها رجال دين».(٨) بل إن هذا الاحتكاك الثقافي (الودي) - في مصر - ظهر واضحا في سلوك الفرنسيين أنفسهم ونظرتهم إلى المصريين بوجه عام، ومحاولتهم بقدر الإمكان الإبقاء على كثير من مظاهر الحياة الاجتماعية والمحافظة عليها بقدر الإمكان، وإن كان هذا لم يمنع الاستعمار من أن يكشف عن وجهه الحقيقي أيام ثورة القاهرة. ومع ذلك فقد كان الاحتكاك (الودي) واضحا في رغبة الفرنسيين في الاستعانة بالأهالي أنفسهم ما أمكن ذلك بدلا من الاعتماد على الأقلية المسيحية من الشوام الوافدين الذين كانوا على أي حال يتقنون اللغة الفرنسية بعكس الأهالي، كما أنه بعد أن عمل

الفرنسيون على إزالة كثير من الفوارق المظهرية بين السكان المسلمين وغيرهم في الحياة اليومية، ورفعوا كثيرا من القيود الاجتماعية المفروضة على غير المسلمين عادوا وألزموهم بها على رغم تعارض ذلك مع مبادئ التنوير وشعارات الثورة الفرنسية لدرجة أن الجبرتي يقول في ذلك:

«ثم إن النصارى الشوام رجعوا إلى عاداتهم في لبس العمايم السود والزرق وتركوا لبس العمايم البيض والشالات الكشمير الملونة والمشجرات وذلك بمنع الفرنسيس لهم من ذلك، ونبهوا أيضا بالمناداة في أوائل رمضان بأن نصارى البلد يمشون على عادتهم مع المسلمين أولا ولا يتجاهرون بالأكل والشرب في الأسواق (في رمضان) ولا يشربون الدخان في الأسواق ولا شيئا من ذلك بالمرة، كل ذلك استجلابا لخواطر الرعية.»[(٩)]

وأيًا ما يكون الأمر فإن إدراك المصريين للأهداف الحقيقية للحملة الفرنسية والأحداث الدامية التي تفجرت في كثير من الأحيان ثم خروج الفرنسيين من مصر لم تمنع محمد علي من إرسال البعوث إلى باريس بطريقة منتظمة. وقد أدت هذه البعوث في آخر الأمر إلى ظهور بل وارتفاع «أصوات النهضة» - حسب تعبير هيثم مناع - كما فتحت الحملة عيني محمد علي على معنى «فكرة الوحدة والوطن» بكل ما ترتب عليها من إحداث «قطيعة مع الماضي». بل إن هذا التصور هو الذي دفع محمد علي إلى ضرب الحركة الوهابية السلفية على اعتبار أنه لايوجد تناقض بين إرسال البعوث إلى الغرب المتقدم المتطور ومحاربة الدعوات والاتجاهات السلفية المحافظة. فالموقفان متكاملان ويصدران عن مبدأ واحد ويعبران عن نظرة محددة.[(١٠)]

(٢)

وثمة بعض الأمور التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار لفهم الأبعاد الحقيقية لامتداد حركة التنوير الغربي إلى العالم العربي.

الأمر الأول: هو أنه على الرغم من كل ما يقال عن دور الحملة الفرنسية في انطلاق حركة التنوير في مصر وفي العالم العربي بشكل عام فالواقع أنه كان هناك بعض الاتجاهات (التنويرية) التي سبقت مجيء الفرنسيين. ويمكن أن نرد بداية هذه الاتجاهات إلى القرن السابع عشر الذي شهد تفكك الحكم المملوكي في مصر، وبذلك يكون كل مافعله الغزو الفرنسي هو وضع مصر بشكل مباشر في مواجهة الفكر الغربي والحضارة الأوروبية حيث «كانت البورجوازية الأوروبية قد أرست دعامتها الأساسية فتدخل بذلك عصر الصراع الشرس بين الفكر الثيوقراطي وبين الفكر الجديد بمقياس ذلك العصر الذي جاءت به البورجوازية الصاعدة والذي كان يؤكد فكرة الدولة العلمانية.[(١١)]

وقد يكون من الصعب، بل ومن غير المجدي، تحديد تاريخ معين بالذات للاتصال والاحتكاك الثقافي بين العالم العربي والغرب الأوروبي. ولكن هناك ما يشير إلى وجود مثل هذا الاتصال قبل الحملة الفرنسية، وإن كانت الكتابات المتاحة لنا لا تعطي تفاصيل دقيقة عن ماهية هذا الاتصال ونتائجه في مختلف جوانب الحياة، أو تأثيره على النظم الاجتماعية أو على الثقافة بوجه عام. ففيما يتعلق بمصر مثلا يشير الجبرتي في تاريخه إلى وجود رحلات إلى البلاد الأوروبية عرف الناس من خلالها فكر العالم الخارجي وما يتسم به من عقلانية، ثم ازدادت عمليات الاتصال بعد الحملة الفرنسية وبوجه أخص منذ عهد محمد علي. كذلك كان هناك تأثير «الشوام» الموارنة الذين كانوا على اتصال قوي بالثقافة الفرنسية بحكم التعليم والانتماء الديني. و على رغم عدم معرفة الأزهر بالعلوم الحديثة كان هناك من (المشايخ) من كانوا على شيء من الدراية بالعلوم الطبيعية والهندسية والفلكية كما هو الشأن بالنسبة للشيخ حسن العطار معاصر الجبرتي أو الشيخ حسن والد الجبرتي نفسه. وكان للعطار قدرة فائقة على استيعاب منجزات العلم الحديث (حينذاك)، كما كان ينادي بضرورة الإلمام بتلك العلوم ودراستها والأخذ بنتائجها. وقد أتيحت له هو نفسه فرصة الاطلاع على بعض الكتابات العلمية المترجمة إلى العربية كما كان على صلة بالفرنسيين وبخاصة المستعربين»، وقد اعتادوا أن يعقدوا جلسات معا في حي وجه البركة، كما أنه كان من أنصار الحوار الفلسفي والديني، إلا أنه كان يرى في الأئمة المتقدمين أسوة لا تتوافر في معاصريه الذين كانوا يقصرون هممهم على كتب معينة بالذات تكرر ماسبق قوله لقرون طويلة.[١٢] وقد أفاد الطهطاوي بغير شك من أفكار أستاذه العطار وكان يردد آراءه ويدعو صراحة إلى إدخال العلوم الحديثة إلى الأزهر وتدريسها للأزهريين الذين ينبغي عليهم «معرفة سائر المعارف البشرية الحديثة». كذلك كان هناك بعض إرهاصات داخلية في بعض أنحاء العالم العربي قبل مجيء الفرنسيين إلى مصر. وكانت هذه الإرهاصات بمثابة بشائر بصحوة اجتماعية وسياسية مجسدة لحركة التنوير، وهذا هو ماحدث في مصر على سبيل المثال في الحركات الشعبية التي كان يقودها بعض زعماء الطوائف والفئات الاجتماعية ضد الولاة العثمانيين وضد زعماء المماليك، وذلك إلى جانب الحركات الانفصالية التي تفجرت في كثير من البلاد العربية تطالب بالاستقلال عن الدولة العثمانية. و قد صاحب هذه الحركات نوع من التفكير الاجتماعي والسياسي (التقدمي) ـ إن صح التعبير ـ مما يعني أنها كانت تعبر عن نمو الوعي السياسي والاجتماعي ولو في حدود معينة، ولذا يرى الكثيرون أنها كانت البداية الحقيقية لظهور زعماء (تقدميين) ساعدوا على الانفتاح على الغرب. وقد ازداد ذلك الاتجاه وضوحا بعد مجيء محمد علي.[١٣]

الأمر الثاني: هو أنه حين نتكلم عن التنوير في العالم العربي فإن ذلك لا يعني وجود فلسفات تنويرية متكاملة وواضحة لها فلاسفتها ومذاهبها المحددة التي دخلت كجزء من التراث الفكري الإنساني كما هو الشأن بالنسبة للتنوير في أوروبا، وإن كان هناك في الوقت ذاته كثير من المواقف والأفكار المتكاملة التي قد لا تؤلف نظرية فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنها تؤلف مع ذلك حركة فكرية لها ملامحها ومقوماتها وعناصرها التي تشير إلى واقع معين أو رغبة في تحقيق ذلك الواقع، وأن بعض هذه الأفكار كانت موجودة وقائمة في مصر وبعض البلاد العربية الأخرى حتى قبل مجيء الحملة الفرنسية وكانت تعبر عن رأي بعض المشايخ أو المثقفين من أمثال حسن العطار في مصر دون أن تؤلف نسقا فكريا أو فلسفة كاملة تدور حول مشاكل الكون والحياة والإنسان والمجتمع في وحدة منطقية على ما نجد في فلسفات الغرب. وكما سبق أن ذكرنا فإن الاتصال الحقيقي المباشر بالعقلية الغربية وبأفكار التنوير الفرنسي بدأ مع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) الذي ولد مع خروج الحملة الفرنسية من مصر ولكنه أفاد من الثورة الذهنية التي وضعت هذه الحملة بذورها الأولى في ما حاولت إدخاله من تنظيمات قانونية وتشريعية وبما قام به علماؤها من أبحاث أثارت دهشة وانبهار المشايخ الذين عرفوا بها وعنها، كما أفاد (الطهطاوي) من رحلته إلى باريس بعد ذلك مع بعثة الأنجال في السنوات ١٨٢٦ - ١٨٣١. وقد أدرك الطهطاوي مع بعض معاصريه أن «الثقافة الأزهرية وحدها لم تعد تتلاءم مع ظروف عصرهم، وأحسوا بضرورة دعوة مواطنيهم إلى الاستفادة من علوم الغرب.»[١٤] كما كانوا يستشعرون رياح التغيير من الغرب ويفتحون لها صدورهم لأنهم لم يرتابوا فيما تحمله من جراثيم الاستعمار على ما يقول شكري عياد.[١٥]

الأمر الثالث: هو أن طبيعة الموضوع سواء من حيث أبعاد مفهوم التنوير ذاته أو من حيث البناء الاجتماعي والسياسي لمجتمعات العالم العربي والظروف التي كانت تمر بها تفرض علينا أن ننظر إلى هذا الموضوع من منظور عام وشامل قد يغفل بعض التفاصيل وبخاصة في الجزئيات التي لايتوافر عنها معلومات كافية دون أن يؤدي ذلك الإغفال إلى حدوث خلل في السياق العام الذي نعالج الموضوع في إطاره. فالمعلومات المتاحة - لنا على الأقل - عن التنوير في العالم العربي تتفاوت تفاوتا كبيرا من مجتمع لآخر من حيث الوفرة وبخاصة في التفاصيل، وكذلك من حيث درجة الوثوق في تلك المعلومات. ولكن يمكن القول بشكل عام إن هذه المعلومات المتاحة أكثر وفرة وتفصيلا فيما يتعلق بمصر، لأن مصر أعطت لحركة التنوير وأبعادها وروادها وآثارها قدرا كبيرا من الاهتمام، إذ عكف على دراستها عدد كبير من الكتاب والمفكرين الذين تناولوا في كتاباتهم الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية للتنوير. وقد عاصرت هذه الحركة مرحلة حاسمة من التاريخ الثقافي للمجتمع المصري في أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين كانت مصر خلالها

تؤلف مركزا مهما لجذب الكثيرين من المفكرين العرب الذين أسهموا إسهاما كبيرا وفعالا في حمل مشعل التنوير، وهو ما لا يصدق على شمال أفريقيا مثلا، أو ربما على غير مصر من البلاد العربية الأخرى.

أ - يعزز من ذلك ماسبق أن ذكرناه عن أن مفهوم التنوير مفهوم كلي شامل وعام له جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية التي تؤلف نسقا متكاملا يعطي المفهوم أبعاده ودلالاته. وتتراوح هذه الأبعاد والدلالات بين النظرة العلمية الموضوعية والتصورات الفلسفية والاجتماعية والنظرة إلى أساليب الحكم وحقوق الإنسان إزاء الدولة وفكرة التقدم التي تسيطر على تفكير كل فلاسفة التنوير، وإن كان هذا لا يعني أن العصر كان عصر تفاؤل في كل الجوانب والنواحي، بل إن مفكرا مثل روسو كان يرى أن فكرة «العالم الكامل» هي مجرد فكرة نظرية فحسب، كما هناك قدر كبير من التشاؤم حول طبيعة الإنسان. ومع أن معظم المفكرين التنويريين في الغرب كانوا يرون أن من الصعب تغيير الطبيعة البشرية فإنهم كانوا يعتقدون في الوقت نفسه أن الإصلاح الذي يقوم على التخطيط العقلاني أمر يمكن تحقيقه، وأن العلم يتقدم باستمرار وبغير توقف بحيث يحقق طيلة الوقت إنجازات باهرة تؤدي إلى مزيد من التقدم وفرص الإصلاح. وبطبيعة الحال لم يمنع هذا كله من ظهور بعض المفكرين الذين كانوا يتشككون حول مصير المجتمع الإنساني الذي يتعرض طيلة الوقت إلى التراجع والتدهور كما هو الشأن في تفكير فولتير مثلا أو حتى مونتسكيو.[16] وقد انتقلت بعض هذه الأفكار إلى العالم العربي على أيدي المفكرين الأوائل، وبخاصة فيما يتعلق بإمكان التقدم والإصلاح وضرورة تغيير العلاقة بين الحاكم والمحكوم والحد من سلطة الحكام وميلهم إلى الاستبداد.[17]

ب - على الجانب الآخر فإن العالم العربي يؤلف كيانا ثقافيا يستمد مقوماته من وحدة اللغة والدين في المحل الأول، على رغم اختلاف الظروف والأوضاع السياسية والاقتصادية وعلى رغم وجود بعض الاختلافات والفوارق العريقة التي ساعدت على ظهور ثقافات فرعية داخل إطار الثقافة الوطنية أو القومية مما يعطي هذه الثقافة درجة معينة من التنوع، وإن كانت تثير في الوقت ذاته - في بعض الحالات على الأقل - نوعا من الارتباك الذي يؤدي إلى تعطيل المسيرة الثقافية. وقد أدت هذه الاختلافات إلى تباين الاستجابات للتأثيرات الوافدة من الغرب كما هي الحال في اختلاف استجابة المجتمع المصري ومجتمعات شمال أفريقيا التي تعرضت كلها للغزو الفرنسي في فترات مختلفة من التاريخ، وهو ما سبقت الإشارة إليه أكثر من مرة.

ج - والأكثر من ذلك فإن مواقف رواد التنوير اختلفت هي أيضا من شخص إلى آخر. فعلى الرغم من الاتفاق الأساسي في الهدف وهو الإصلاح والتقدم والارتقاء بالعالم العربي

والوصول به إلى المرتبة التي وصل إليها الغرب في مختلف المجالات كان هناك تباين في الرأي حول أسلوب تحقيق ذلك الهدف المتعلق بمستقبل العالم العربي. ويظهر هذا واضحا في اختلاف موقف الأفغاني وموقف محمد عبده على رغم كل ما كان بينهما من علاقات قوية هي علاقات الأستاذ والتلميذ المريد، وكذلك على رغم تعاونهما في إصدار «العروة الوثقى» التي لعبت دورا مهما في إدخال كثير من المفاهيم إلى الفكر العربي: فقد اختلف الاثنان حول الوسيلة أو الأداة بل وحول (المدخل) الذي يساعد على تحقيق النهضة العربية والإسلامية، وهل تكون الوسيلة هي الثورة الشاملة التي تستند إلى دعاوى الدين والسياسة (الأفغاني)، أم تكون هي الإصلاح التدريجي (محمد عبده)، وأدى ذلك الاختلاف إلى التباعد بين الاثنين.(١٨)

ولكن على رغم هذه الاختلافات فإن النظرة الكلية أو الشمولية كانت هي الطابع المميز لفكر هؤلاء الرواد الأوائل جميعا، إذ كان الهدف الأخير هو الارتقاء بالمجتمع العربي (وإن كان الأفغاني يتكلم عن الوحدة الإسلامية). فكأنه يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية قد تخفي تحتها بعض الاختلافات الفرعية أو الفوارق في التفاصيل من ناحية، ولكنها تتداخل فيما بينها من الناحية الأخرى مع الميل إلى أحد الاتجاهات أكثر من الآخر. فكان هناك أولا موقف الطهطاوي الذي كان يعطي أولوية في الاهتمام والاعتبار للسياسة الليبرالية التي تدعو إلى حرية التفكير، وتؤكد على ضرورة إصلاح النظام السياسي عن طريق ترسيخ الديمقراطية وتطبيق النظم النيابية، ثم ظهر ثانيا اتجاه يميل إلى إعطاء أولوية للعامل الديني في الإصلاح وهو ما يتمثل في فكر الأفغاني ومحمد عبده على رغم ما وقع بينهما من خلاف وعلى رغم أن الأفغاني كان يدعو إلى الوحدة الإسلامية، ثم ظهر في مرحلة لاحقة الاتجاه الذي كان يؤمن بقوة العلم كوسيلة للارتفاع والارتقاء بالعالم العربي على اعتبار أن العلم والتفكير العقلاني والنظرة المادية المتحررة من الغيبيات والأساطير والخرافات هي السبيل الوحيد لمواكبة العصر الذي أمكن للإنسان أن يحقق فيه اكتشافات علمية هائلة هدمت كثيرا من المسلمات الراسخة عن الإنسان والكون ونشأة الحياة وما إليها. وقد حمل لواء هذه الدعوة شبلي شميل، وقد وجدت دعوته قبولا متزايدا ساعد عليه وجود وسائل متاحة لنشر الفكر العلمي مثل مجلة المقتطف التي ظهر أول أعدادها في أول مايو ١٨٧٦. وقد أفلحت المقتطف في أن تفرض نفسها تدريجيا على الساحة الثقافية وعلى الفكر العربي، وأن تصبح بذلك أداة من أهم أدوات التنوير.(١٩)

وهذه الأولويات الثلاث لا تعني أحادية النظرة أو (محدودية) التفكير وقصره على موضوع أو اتجاه واحد، وإغفال بقية جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى. فالاختلافات كانت في الداخل أو نقاط البداية والانطلاق وفي وسيلة الارتقاء وهل هي التمسك بتعاليم الدين

وإحيائه وتجديده أم هي إصلاح النظام السياسي القائم من خلال اقتباس التنظيمات السياسية في الغرب وتشريعاته وأجهزته، أم هي العلم بنظرته المادية العقلانية الواقعية إلى الأشياء التي لا تعترف بالغيبيات التي لا تجد لها سندا من الواقع المحسوس الملموس، كما كان الاختلاف في الأسلوب الذي ينبغي انتهاجه في تحقيق ذلك الهدف، وهل يكون ذلك عن طريق الثورة الشاملة التي لا تخلو من العنف إذا اقتضى الأمر ذلك أم عن طريق الإصلاح التدريجي الشامل مع الأخذ في الاعتبار طيلة الوقت أن الهدف هو الارتقاء بالمجتمع العربي والإسلامي ككل بجميع نظمه وأنساقه وتنظيماته وليس الاكتفاء بإصلاح نظام واحد معين ومحدد. فالمدخل إلى الإصلاح كان إذن مدخلا بنائيا شاملا وكليا إذا أمكن استخدام هذا التعبير الأنثربولوجي الحديث. وقد أسهمت هذه النظرة البنائية في نشر الفكر التنويري في العالم العربي، أو على الأقل بين فئات وقطاعات وشرائح اجتماعية معينة كانت تحمل على كتفيها هموم ذلك العالم العربي وتخلفه عن الغرب وتحاول الإصلاح والتجديد ما استطاعت، وكانت هذه القطاعات والفئات كلها تأخذ الغرب نموذجا مثاليا على رغم الموقف العدائي المعارض للاستعمار العسكري والسياسي.

وبقول آخر فإن الاختلاف بين هذه الاتجاهات الثلاثة كان يتركز حول الأساس الذي يمكن أن يقوم عليه بناء المجتمع الجديد والدولة الحديثة. ولكن الملاحظ أن هذه الاتجاهات الثلاثة (الديني والسياسي الليبرالي والعلمي) كانت تشترك في عنصر مهم هو ضرورة الرجوع إلى العقل في كل الأمور. ولم يشذ عن حتى الاتجاه الديني الذي يمثله الأفغاني أصدق تمثيل. فقد كان الأفغاني ينادي دائما بضرورة الإعلاء من شأن العقل في مواجهة الدعوة إلى «إغلاق باب الاجتهاد» ويدعو إلى العمل على تحرير الفكر الإسلامي من القيود التي تحد من انطلاقه مع العمل على إثراء العقل بالمنطق والعلم، وكانت دعوته التجديدية العقلانية موجهة بطبيعة الحال إلى الصفوة المثقفة على اعتبار أن حقائق العلم وأحكامه قد يرفضها العامة الذين يخضعون لسلطة وتأثير رجال الدين، ويقول في ذلك: «العقل لا يوافق الجماهير وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين. والعلم على ما به من جمال لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء، وهي تتعطش إلى مثل أعلى وتحب التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها».[٢٠]

ولكن وراء هذا كله يقف «الواقع» الأساسي أو المشكلة الأساسية وهي مشكلة المواجهة مع الغرب متمثلا في حركاته الاستعمارية التي كانت على أي حال حلقة الاتصال المباشر والاحتكاك المكثف بالغرب، دون أن يعني ذلك إنكار وجود علاقات قديمة مع الحضارة الأوروبية. والمثال القريب إلى الذهن هنا هو العلاقة المتبادلة داخل الحضارة العربية الإسلامية بين البلاد العربية والأندلس كما كانت لمصر ذاتها قنصلية في برشلونة في القرن الثالث عشر. ولكن حركات

الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر كانت هي الشرارة التي انطلقت منها حركة التنوير في العالم العربي على ما ذكرنا. ويمثل التنوير العربي في بعض أبعاده شكلا من أشكال الصراع بين حضارتين مختلفتين على رغم التأثر الذي يعلو فوق مستوى المحاكاة والتقليد السلبيين والذي يدعو ـ على العكس من ذلك ـ إلى مكاشفة الذات والنظر إليها في علاقتها بالآخر والبحث عن أسباب التخلف عن ذلك الآخر، سواء أكان ذلك (الآخر) يعتبر هو المثال الذي تحتذيه الذات بكل دقة وأمانة، أو الذي يمكن الاستعارة منه بما يتفق والقيم والتقاليد الراسخة، أو كان هو «العدو» الذي يجب اجتنابه وتحاشيه بل ومحاربته بقدر الإمكان رغم الإعجاب به، على الأقل في بعض المجالات. ففي الحالة الأولى تضيع الهوية الثقافية والحضارية الخاصة، أو على الأقل يتم التنازل عن بعض مقوماتها الأساسية واكتساب مقومات جديدة تماما تحل محلها بكل ما يترتب على ذلك من تفكك البناء الاجتماعي التقليدي، بينما في الحالة الثانية تكتسب الهوية الثقافية ثراء وأعماقا وأبعادا جديدة مع المحافظة على الملامح الأساسية للأصول الثقافية الراسخة بعد تعديلها بما يتلاءم مع الأوضاع الجديدة ومع احتياجات المجتمع نفسه، بينما تؤدي الحالة الثالثة إلى الانكفاء والانغلاق على الذات واجترار الماضي والاكتفاء به. وكان رواد ومفكرو التنوير في العالم العربي أقرب إلى الوضع الذي تمثله الحالة الثانية التي ترتكز على الاقتباس والاستعارة ضمن حدود معينة، مع الانتباه طيلة الوقت إلى مخاطر الغزو العسكري ونوايا الاستعمار.

وربما كانت نظرة الطهطاوي أكثر شمولا وإحاطة باحتياجات المجتمع والعمل على مواجهة هذه الاحتياجات. وقد ساعد على ذلك معاصرته لحاكم مستنير مثل محمد علي الذي كان يريد الارتقاء بالمجتمع المصري عن طريق سلسلة من الإصلاحات التي تتناول مختلف جوانب الحياة واستعان في ذلك بخبراء أجانب، كما كان يتمتع بنظرة كلية شاملة إلى العالم العربي كوحدة، ولكنه سلك في سبيل تحقيق ذلك طريقا أدى إلى عكس ما كان يرغب فيه (غزو السودان والسعودية). ففي المجال الأول، أعني المجتمع المصري كانت أداته المباشرة تشجيع التعليم المدني والديني وإدراك أهمية وفاعلية العلوم الحديثة وفتح المدارس بما في ذلك مدرسة للبنات إلى جانب مدارس للجاليات الأجنبية التي كانت تعيش في القاهرة فضلا عن إدخال الصحافة (الرسمية) التي كانت على أيامه محدودة ومحددة الغرض (الوقائع المصرية)، ولكنها كانت من دون شك البداية التي شجعت على ظهور الصحافة السياسية أيام إسماعيل، مثلما اهتم بالحياة الاقتصادية مع إدراك أهمية الجيش في مساندة هذه الإصلاحات على رغم أنه حرم المصريين من الترقي في صفوفه فوق رتبة معينة. أما في المجال الثاني وهو وحدة العالم العربي فقد تنكب السبيل حيث اتخذ أسلوب الغزو العسكري وسيلة لتحقيق هذه الوحدة مما أدى إلى نتائج عكسية وإثارة العداوات، ولا يشفع له في ذلك السلوك أنه كان يساير الأوضاع التي كانت سائدة تحت الحكم العثماني.[٢١]

ومع ذلك فقد يكون من التعسف الحكم على تصرفات محمد علي بمعايير العصر الحديث وإغفال الظروف التي كان يعمل تحتها. ولكن هذه المواقف كانت تتعارض بغير شك مع دعاوى وأفكار التنوير التي تنادي بالحرية والعدالة، حتى وإن كانت أوروبا نفسها، مصدر فلسفة التنوير، تسير حينذاك في طريق الغزو والاستعمار واستعباد الشعوب تحت ستار نشر رسالة التنوير والعمل على ارتقاء الشعوب المغلوبة على أمرها.

(٣)

مفكرو رواد حركة التنوير في العالم العربي كانوا جميعا وبغير استثناء يجمعون في حياتهم وفي نظرتهم الشاملة الكلية إلى الأشياء بين الفكر والعمل، فلم يكونوا مجرد مفكرين نظريين، وإنما شاركوا فعلا في أحداث المجتمع بطريقة إيجابية مع اختلاف مجالات العمل والنشاط كما اتخذوا من الصحافة والكتابة وسيلة وأداة لنشر أفكارهم. وقد كانوا جميعا مهتمين بالعمل على تغيير الأوضاع السائدة في مجتمعاتهم، وشاركوا في جهود حركات الإصلاح دون أن يقنعوا أو يكتفوا برصد تلك الأوضاع أو البحث عن أسبابها وتحليل تلك الأسباب، أو اقتراح أساليب وطرق التغلب عليها وتحقيق التغيير المطلوب. وقد أدت هذه المشاركة الفعلية الإيجابية إلى تعميق الفهم لتلك المشكلات والكشف عن جذورها، بل وقد تكون ساعدت على تحديد وسائل الإصلاح وتعديل المسار كما جعلت صورة هؤلاء الرواد وآراءهم أكثر قبولا من أعضاء المجتمع.

يظهر هذا بوجه خاص، وعلى سبيل المثال، في حياة الأفغاني ومحمد عبده وجهودهما والدور الذي قام به كل منهما في ترسيخ دعاوى التنوير وإيقاظ الشعوب وإثارة التفكير في أمور الحياة وتشجيع النظرة العقلانية الناقدة. فجمال الدين الأفغاني كان يجاهر على المستوى النظري بالدعوة إلى إعادة النظر في أمور الدين ولكنه كان على المستوى العلمي يتولى تكوين الجمعيات السرية كما قام بتأسيس العروة الوثقى لكي تكون لسان الدعوة، ثم ترك رئاسة تحريرها فيما بعد لتلميذه الشيخ محمد عبده. وكان أثناء إقامته في مصر يتحرك بشكل واضح وصريح بين «صفوف المجاهدين والديمقراطيين والدستوريين وبين العرابيين ... ولا يتحرك تحركا صريحا داخل معسكر الرجعيين ودعاة الحكم المطلق»[٢٢]. ومع أنه كان يقف موقف المحافظ في السياسة فإنه كان يهدف دائما إلى تحرير الدين من ربقة الأساطير والخرافات. وقد انتقلت أفكاره عن «حتمية النضال ضد الاستعمار الغربي» إلى الشيخ محمد عبده، مثلما نقل إليه «حتمية النضال ضد تخلف المسلمين»، أي أن النضال اتخذ اتجاهين متكاملين صادرين عن واقع الحال في العالم العربي والإسلامي.

وقد نجد مثل هذه المواقف النظرية والعملية لدى بقية الرواد من أمثال الكواكبي وفرح أنطون بل وأديب اسحق على رغم اختلاف التوجه بالنسبة للدين حيث كانت حركة التنوير

عند الغالبية العظمى من هؤلاء الرواد تستند بشكل أو بآخر إلى الأساس الديني بعكس التنوير الأوروبي. فالثورة الفكرية التي ارتبطت بالتنوير في العالم العربي والتي كانت تهدف إلى (تنوير) كل جوانب الحياة كانت تعتبر الدين أحد المحاور الأساسية نظرا للدور الذي يقوم به في المجتمع العربي الإسلامي، ولم يكن القصد من الآراء التي تدعو إلى التجديد الديني أن تهدف إلى نقد الدين في ذاته أو الدعوة إلى الإلحاد بقدر ماكان القصد هو مناقشة وتنقية الأفكار السائدة في المجتمع والتي لم تكن تتفق في كثير من الأحيان مع جوهر الدين. فالهدف إذن هو تخليص العقل من الجمود في نظرته إلى الدين وتحكيم العقل والمنطق في مناقشة أمور الحياة. ومع ذلك فقد تعرض الكثيرون منهم للسجن حيث نجد أن الشيخ محمد عبده، على رغم اعتداله، حكم عليه بالسجن ثلاثة شهور والنفي ثلاث سنوات امتدت إلى ست سنوات.[٢٣]

والمهم هنا هو أنه إلى جانب الآراء والأفكار النظرية التي كان ينادي بها هؤلاء المفكرون التنويريون، فقد كانوا قادرين على مواجهة الواقع والتعرض في سبيل تغييره إلى واقع أفضل لكثير من المتاعب الناجمة عن الصدام مع السلطة، سواء أكانت تلك السلطة سلطة وطنية ودينية (العثمانيين)، أو استعمارية (الفرنسيين ثم الإنجليز في حالة مصر) وهكذا.

وربما كان الاستثناء الوحيد من هذا الموقف التنويري الناقد للواقع دون أن ينكر الدين نفسه أو يدعو إلى الإلحاد أو يهوّن من شأن الدين في الحياة كما هي الحال بالنسبة لفلسفة التنوير في الغرب هو موقف أديب إسحق الذي لم يجد - في رأينا على أي حال - سواء أثناء حياته أو بعد مماته مما يستحقه من عناية ودراسة، وربما كان ذلك راجعا إلى وفاته وهو لا يزال في مقتبل العمر دون أن يكمل مشروعه التنويري، وإن كانت الخطوط العريضة لذلك المشروع واضحة سواء في كتاباته أو في سيرة حياته.

ويشارك أديب إسحق غيره من الرواد في ظاهرة الجمع بين الفكر والعمل. فقد اتجه إلى الصحافة منذ سن مبكرة واتخذ منها أداة ووسيلة لنشر أفكاره سواء في جريدة (مصر) التي أنشأها في العام ١٨٧٧ أو في جريدة (التجارة) التي أنشأها مع سليم نقاش في الإسكندرية عام ١٨٧٩ أو في (القاهرة) التي تحولت إلى (مصر القاهرة) وهكذا. وقد شارك في عضوية إحدى الجمعيات السرية التي لا نعرف عنها الكثير، كما انضم إلى الحزب الوطني وذلك بعد أن ترك مصر بعد هجومه على رياض باشا واضطراره إلى التوجه إلى باريس عام ١٨٧٩. وقد تمثلت نظرته الناقدة للوضع الديني في العالم العربي من عدائه السافر للجزويت على رغم أنه كان كاثوليكيا، وذلك إلى جانب معارضته الصريحة لرجال السياسة.[٢٤] وليس من شك في أنه كان متأثرا في ذلك الموقف العدائي بأحداث الثورة الفرنسية التي كانت تعتبر بالنسبة له المثال الذي ينبغي اتباعه وتطبيقه والتعريف على نطاق واسع في مصر والعالم العربي بمبادئه

الثلاثة الأساسية (الإخاء والحرية والمساواة) التي يفتقر إليها العالم العربي. وكان إلى جانب موقفه المحدد من رجال الدين يعطي السياسة قدرا كبيرا من اهتمامه باعتبار السياسة هي العامل الأساسي ـ أو على الأقل أحد العوامل الأساسية ـ في تقدم المجتمع أو تخلفه، وأن إصلاح النظام السياسي هو الذي يحمل المجتمع إلى الآفاق الجديدة، فتخلف المصريين مثلا، أو ركودهم، لا يرجع إلى أي أسباب دينية أو أخلاقية، وإنما يرجع إلى أسباب سياسية تتمثل في فقدان حرية الشعب، ولذا فإن الحل هو «تحقيق المساواة والحرية» كما يقول هو نفسه في «الدرر» (صفحتي ١٢٢، ١٢٣).[٢٥]

ومهما يكن من وجاهة هذا الرأي ـ أو عدم وجاهته ـ فالمهم هو أنه كان من دوافع التفكير في طلب الحرية في مصر، كما أن الحرية بأشكالها ومجالاتها المختلفة سواء حرية الكلام وإبداء الرأي أو حرية العمل أو غير ذلك تؤلف عناصر مهمة في مشروعه التنويري. وكانت النظرة المستقبلية التي يتميز بها ذلك المشروع تفرض عليه عدم الاحتفاء كثيرا بالماضي أو الاهتمام المبالغ فيه بالتراث وذلك على عكس ما نجده في المشروعات التنويرية عند الرواد الآخرين ربما باستثناء المشروع العلمي الذي يظهر في أعمال مفكرين علميين من أمثال شبلي شميل، ولذا لم يحاول أديب إسحق التوفيق بين الحاضر والماضي على ما نجد في تفكير الطهطاوي مثلا أو خير الدين التونسي أو محمد عبده أو حتى قاسم أمين وعبدالله النديم.[٣٦] وموقف أديب إسحق «بمشاعره العدائية للإكليروس وعاطفته العربية الأصيلة»[٢٧] نتيجة طبيعية للمبدأ الأساسي في التنوير وهو «احترام العقل». وانطلاقا من هذا الموقف وضع أديب إسحق أربعة مبادئ يعتبرها هيثم مناع «أربعة من خيرة دروس النهضة» وهي:

أ ـ «المبادئ فوق العصبية الدينية»

ب ـ «الرابطة العربية ودور مصر فيها»

ج ـ «هاجس الحرية والمساواة وتعليم الصغار»

د ـ «التأكيد على حرية المطابع وحرية المجامع»[٢٨]

وعلى أي حال فإن أديب إسحق ومعاصريه من المفكرين والصحافيين السوريين واللبنانيين المتقدمين بمصر حينذاك، «مثل سليم نقاش وميخائيل عبدالسيد وسليم العنجوري وشبلي شميل، استطاعوا بفضل الصحف التي أنشأوها أن يمهدوا للثورة العرابية على ما يقول غالي شكري.[٢٩] إذ في هذه الصحافة استطاع عبدالله النديم ـ مثلا ـ أن ينشر إنتاجه الأدبي والسياسي «الذي ينسجم مع آهات المدينة وصرخاتها الدفينة».[٣٠]

ولم يكن أديب إسحق هو المسيحي الوحيد الذي أسهم بدور فعال في حركة التنوير في العالم العربي، وإنما كان هناك إلى جانبه عدد من المفكرين المسيحيين الذين وفدوا إلى مصر من سوريا وكذلك من لبنان من الموارنة بعد أن تعرضوا لمذابح عام ١٨٦٠، ويعرف

هؤلاء المفكرون عموما في مصر باسم (الشوام): وبذلك نجد على سبيل المثال لا الحصر يعقوب صروف وفارس نمر اللذين أنشآ مجلة المقتطف (١٨٧٦ - ١٩٥٢) التي يقول عنها عبدالله العمر: «إنها مجلة تهتم بعلوم الغرب بهدف نشر المعرفة العلمية لأبناء الشرق وتيسرها لهم، إذ لما كان العلم سمة العصر البارزة ...» وظهر لهما أن تقدم الغرب وسيطرته يرجعان إلى ازدهار العلم وطغيانه على حياتهم، فإنهما رأيا أنه لن تتحقق للشرق نهضة وقوة على نحو مماثل إلا بالعلم، أي من خلال الوسيلة نفسها التي شاعت في الغرب وأحسن الغربيون استغلالها.[٣١]

كذلك كان هناك فرح أنطون صاحب ابن رشد، وشبلي شميل الذي أدخل إلى العالم العربي نظرية التطور لداروين ووجد في ذلك كثيرا من العنت من رجال الدين والسلفيين، كما كان هناك يعقوب صنوع الذي رفع شعار القومية العربية كفكرة أو مبدأ يعلو فوق الاختلافات والفوارق الدينية، وقد أثرت دعوته بشكل أو بآخر في موقف عبدالله النديم. وهذا معناه أن الاتجاه التنويري العربي كما يتمثل في مصر كان يعلو فوق الاختلافات الدينية. ومع أن هؤلاء جميعا لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه أديب إسحق من العداء الصريح لرجال الدين وموقف النقد الصارخ للوضع الديني بل كانوا لا يرون - وبخاصة في حالة صروف ونمر - أنه لا تعارض بين الدين والعلم، بمعنى أن الدين لا يمنع من التفكير العلمي بل قد يشجع عليه، فإن موقفهم جميعا كان يتصف بالعقلانية الشديدة وضرورة الاحتكام إلى العقل والرجوع إليه وتحكيمه في أمور الحياة المختلفة، وبذلك كانوا في عمومهم يقفون موقفا (علمانيا) صريحا، وربما كان ذلك راجعا إلى التعليم الغربي الذي نشأوا عليه في لبنان مع تأثرهم بالفكر الأوروبي والفكر الفرنسي بالذات بعد الثورة الفرنسية. ولم يكن غريبا أن يتبنى المفكرون المسيحيون ذلك الموقف العلماني وينادوا بالعقلانية وذلك نتيجة لوضعهم الخاص في المجتمع الإسلامي الذي كانت تسيطر عليه في الأغلب بعض الاتجاهات والقوى السلفية، ورغبة هؤلاء المفكرين المسيحيين إزاء ذلك في الوصول إلى مبدأ عام بمنزلة مظلة يقف تحتها جميع أبناء الوطن الواحد.

والملاحظ على أي حال أن حركة التنوير في العالم العربي كانت ضد التفرقة على أساس الدين والانتماء الديني. وحتى عرابي نفسه على رغم تدينه الشديد وتأثره بالأفغاني كان يقف ضد التعصب الديني لدرجة أن مجلس النواب الذي تم انتخابه بعد الثورة العرابية كان يضم أربعة من الأقباط من بين خمسة وسبعين عضوا منتخبا، كما أن وزارة البارودي التي هي وزارة الثورة كان من بين أعضائها بطرس غالي. بل إن الأقباط واليهود في مصر كانوا يؤازرون الثورة ويشاركون فيها أو على الأصح يشاركون في المطالبة بالحكم الدستوري.[٣٢] كما أن يعقوب صنوع كان - على الجانب الآخر - ينادي بالفكرة القومية من خلال القضاء على التفرقة بين المسلمين والمسيحيين،

والعمل على إظهار سماحة الإسلام وحلمة الإنجيل، وإن كان هذا لا يمنع في الوقت ذاته من ضرورة العمل على ربط مصر بأوروبا أو على الأقل التقريب بينهما.(٣٣)

(٤)

ولم يكن غريبا على حركة التنوير في العالم العربي اعتبار العقل هو المبدأ الذي تقوم عليه كل أنشطة الحياة الاجتماعية. ولكن إذا كان الرجوع إلى العقل وحده في كل شيء أدى في الغرب إلى التشكيك في جوهر الدين فإن التنوير في العالم العربي لم يصل إلى هذا الحد إلا في حالات نادرة، لدرجة أن موقف أديب إسحق نفسه يؤخذ على أنه عداء ضد رجال الكهنوت وليس ضد الدين في ذاته، وهي مسألة فيها خلاف على أي حال، كما أن مواقف الإلحاد المعلنة التي تجد لها تعبيرا صريحا لدى إسماعيل أحمد أدهم صاحب «لماذا أنا ملحد» لا ترتبط ارتباطا مباشرا بالمفكرين التنويريين الرواد، إلا أن الدعوة إلى الالتجاء إلى العقل كمحك في الحكم على أمور الحياة المختلفة كانت تعني في العالم العربي في المحل الأول رفض الأخذ بالغيبيات ومحاربة الأساطير والشعوذة وتنقية الدين مما لحق به من خرافات. وليس من شك في أن الاتجاه العلمي الذي قاد مسيرته في أول الأمر العلميون التنويريون (الشوام) كان يؤازر التفسير المادي لكثير من الوقائع والأحداث التي شغلت الفكر العربي بل والفكر الإنساني بوجه عام مثل بدء الحياة والخلق وأصل الكون والتطور البشري. وقد رفض هؤلاء الأخذ بالتفسير الديني ومالوا إلى التفسير المادي على اعتبار أن العلم هو لغة العصر وسبب تقدم الشعوب وأن التفكير العلمي تفكير عقلاني، ولذا كانت الدعوة إلى الاتجاه نحو ضرورة ترسيخ قواعد العلم في العالم العربي واتخاذ موقف علمي عقلاني واضح وخالص في معالجة كل شؤون الحياة والفرد والمجتمع. وإذا كانت العقلانية في الفكر الغربي ظهرت نتيجة الصراع ضد الكنيسة والإقطاع وضد الفكر اللاهوتي فإن هذا العداء الصريح لم يظهر في الفكر العربي على رغم تباين نظرة رجال الدين والتنويريين إلى الأمور بل كان هناك دائما من يرى أنه لا تعارض بين الدين والعلم وهو ما يظهر حتى في موقف أصحاب المقتطف. كما إن الطهطاوي نفسه على الجانب الآخر كان يبدي إعجابه وإيمانه بالمنهج العقلي ودوره في إرساء قواعد المجتمع وبخاصة التنظيم السياسي على ما يقول هو نفسه في «تلخيص باريز» ورؤيته أن قواعد وقوانين فرنسا تكشف عن قدرة العقول على الوصول إلى حقائق العدل والإنصاف التي هي أهم أسباب «تعمير الممالك وراحة العباد». فهنا نوع من الميل الواضح من جانب الطهطاوي نحو العقلانية، خاصة وأن القوانين السائدة في الغرب ليست مأخوذة من الكتب الدينية، وإنما هي من إنتاج وإبداع العقل البشري أو مستمدة من أعمال وقوانين وتشريعات أخرى وضعها البشر أنفسهم.(٣٤)

ولقد ساعد على نشر العلم والاتجاه العقلاني الصحافة ذاتها، ويستوي في ذلك تلك التي أنشأها الطهطاوي نفسه مثل (روضة المدارس المصرية) أو مجلة (الجنان) التي أصدرها بطرس البستاني في بيروت عام ١٨٧٠ أو (النحلة) التي أصدرها لويس صابونجي في بيروت أيضا أو المقتطف، وكلها تقوم على تقديم المعارف العملية التي كانت تعارض أو حتى تنقض السائد في الفكر الديني السلفي، وكان لها بالتالي تأثير واضح على العقل العربي، وبدأ العلم يزاحم الخرافة ويزيل الغشاوة عن الأبصار. وإذا أخذنا مصر كمثال على ما أدى إليه العلم من تغيرات، وكانت مصر دائما هي المثال الذي نسترشد به هنا لارتباط التنوير بها منذ البداية على ما ذكرنا، وهي مسألة قد تثير بعض الجدل، فإن تقدم التيار العقلاني وانتشار العقلانية فيها ترتب عليها ارتقاء مكانة الفرد - ولو في حدودمعينة - واكتسابه قيمة فردية خاصة به كفرد بصرف النظر عن اعتبارات العائلة وما إليها من الجماعات المرجعية التي تضفي الشرف والمكانة والمنزلة على المنتمين إليها، وأمكن بذلك لأشخاص عاديين أن يحصلوا على ألقاب التشريف كما هي الحال بالنسبة لعبدالله فكري ومحمود الفلكي وعلي مبارك والطهطاوي بفضل جهودهم الذاتية الخاصة، وكان ذلك بداية ظهور طبقة بورجوازية صاعدة لم يكن لها وجود من قبل.

وربما نكون قد أغفلنا كثيرا من التفاصيل في هذا العرض، وربما نكون قد تحاشينا ذكر المصادر الأساسية التي لا بد من الرجوع إليها والاعتماد عليها في فهم حركة التنوير، لأن الذي كان يوجهنا هنا هو إبراز السياق العام الكلي الذي سارت فيه الحركة في مصر كمثال لما حدث في العالم العربي ككل وجهود التنويريين العرب في إرساء قواعد التنوير واتخاذ الكثيرين منهم مصر نقطة انطلاق في مشروعاتهم التنويرية نتيجة لوضع مصر الخاص في تلك الفترة الزمنية الزاخرة بالأحداث. والذي يهمنا دائما هو إبراز الموقف الإيجابي الذي يقوم على الاختيار والانتقاء والذي كان العالم العربي يتخذه دائما إزاء التأثير الثقافي الوافد من الغرب، وعدم الخضوع خضوعا مطلقا لذلك التأثير والارتباط طيلة الوقت بالتراث الثقافي العربي الإسلامي مع عدم التسليم بكل دقائقه تسليما مطلقا يدعو إلى انغلاق الفكر، وكلها عناصر ومبادئ تميز حالات الاحتكاك الثقافي الذي يطلق عليه علماء الأنثربولوجيا اسم الاتصال الثقافي الودي الذي يقوم على التفاهم والرغبة في التغيير والقدرة على الاختيار الإرادي وعلى الاستيعاب لخلق واقع جديد هو مزيج من العناصر الوافدة والقاعدة الأصلية الراسخة.

1- انظر حول مشكلة الاحتكاك الثقافي والنتائج المترتبة عليه كتابنا عن «البناء الاجتماعي» ـ الجزء الأول «المفهومات» ـ طبعات مختلفة، صفحة ٢٥٦ وما بعدها.

2- H. Stuart Hughes ; Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930; Harvester Press, London 1979.

3- كان هناك دائما بعض الغموض الذي يحيط بشمال أفريقيا وهويته حيث إنه كان يعتبر في وقت من الأوقات امتدادا لأوروبا كما حدث مثلا أيام الإمبراطورية الرومانية، بل إنه حتى في القرن السابع عشر وبالذات في عام ١٦٥٦ كتب الجغرافي الملكي في فرنسا يصف أفريقيا بأنها «جزيرة كبيرة تؤلف القسم الثالث - أي الجنوبي - من قارتنا». وقد حاولت فرنسا أن تجعل من الجزائر جزءا من فرنسا وحدث انقسام حاد في الرأي العام الغربي حول هذه المسألة في الخمسينيات ووصول ديجول إلى الحكم عام ١٩٥٨ - انظر مقالنا عن «أفريقيا ومشكلة البحث عن هوية» - مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الرابع، ص ١٩٣.

4- Lester G. Crocker; "Enlightenment" in Encyclopedia Americana.

5- H. Stuart Hughes; Loc. Cit.,Robert A. Nisbet, Tradition and Revolt: Historical and Sociological Essays, Vintage, N.Y. 1966, pp. 73-88.

6- انظر على سبيل المثال الكتاب التذكاري الذي أصدرته وزارة الثقافة المصرية عام ١٩٧٦ عن الجبرتي بعنوان: «عبدالرحمن الجبرتي: دراسات وبحوث» وقد صدر الكتاب بإشراف الأستاذ الدكتور أحمد عزت عبدالكريم. وراجع بوجه خاص القسم الثالث من الكتاب، ص ٢٩١ - ٣٦٩ وبخاصة ص ٣١٩ وما بعدها (دراسة الدكتور صلاح العقاد بعنوان الجبرتي والفرنسيس).

7- هيثم مناع «الحرية في الفكر التنويري العربي» ـ مجلة رواق عربي ـ السنة الأولى ١٩٩٦ العدد الرابع، ص ١٠.

8- صلاح العقاد «الجبرتي والفرنسيس» في: أحمد عزت عبدالكريم (بإشراف): عبد الرحمن الجبرتي، دراسات وبحوث، الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٧٦، ص ٣١٣.

9- عجائب الآثار: الجزء الثالث، ص ٤٥، نقلا عن صلاح العقاد، المرجع السابق ذكره، ص ٣٢١.

10- هيثم مناع: مرجع سبق ذكره، ص ١٠.

11- صلاح عيسى: «ملامح من الخريطة الفكرية للثورة العرابية ـ مجلة الطليعة، سبتمبر ١٩٧١، ص ١٩.

12- المرجع السابق ذكره، ص ٣٢، صلاح العقاد، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢١.

13- محمد عبد السلام الشاذلي: تطور الفكر العربي ـ سلسلة التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص ٧ ـ ٨.

14- عبد المحسن طه بدر: تطور الدولة الحربية الحديثة في مصر، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٣، ص ٢٥ نقلا عن الشاذلي، ص٣٠.

15- وذلك في مقال له عن «أدبنا المعاصر بين التغيير والاستمرار» ـ مجلة المجلة يناير ١٩٦١ ـ الشاذلي ص ٣٢.

16- Encyclopedia Americana, op.cit.

17- ربما كان أفضل ما يمكن الرجوع إليه في هذا الصدد في الأعمال التنويرية العربية هو كتاب عبد الرحمن الكواكبي عن طبائع الاستبداد. وللكتاب طبعة شعبية حديثة صدرت ضمن سلسلة التنوير عام ١٩٩٣.

18- محمد جابر الأنصاري: «العروة الوثقى والمنار والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة» ندوة مجلة العربي، اليوبيل

الفضي للعربي ١٩٥٨ ـ ١٩٨٣. ويقول الأنصاري إنه قد «اتصف نهج العروة الوثقى بنضالية سياسية واجبة ومؤثرة بلا جدال، لكنها تخلو بدرجة أو بأخرى ـ في الغالب ـ من مضمون حضاري وفلسفي ومناقبي صلب يضمن مواصلة السير بعد تحقيق الاستقلال السياسي ... ولعل الانفصال والجفاء الذي وقع في النهاية بين الأفغاني ورفيقه محمد عبده كان مرده في العمق معاناة هذا الازدواج والإشكال، حيث أصر الأفغاني على مواصلة النهج السياسي لرد الهجمة الخارجية، ومال محمد عبده إلى الاهتمام بالنهج الحضاري الإصلاحي الديني والاجتماعي والتربوي، بعد أن تصور استحالة الاستمرار في نهج النضال السياسي المباشر أو المشاركة في الدسائس على حد تعبيره مما أغضب عليه أستاذه القديم وأدى إلى القطيعة بينهما.»

19- مقال عبدالله العمر عن «مجلة المقتطف: رائدة العلم الحديث في العالم العربي» - ندوة اليوبيل الفضي لمجلة العربي.

20- أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص ٩١، السيد يوسف: جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩، ص ٧٩ـ٨٠، حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية ـ القاهرة ١٩٩١، ص ٢٦ ، ٦٢.

21- صلاح عيسى: مرجع سبق ذكره، ص ٣٢.

22- غالي شكري: من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي، سلسلة المواجهة، القاهرة ١٩٩٣، ص ٤٠.

23- المرجع السابق ذكره، ص ٦٧ - ٦٩.

24- عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة ـ عالم المعرفة (٣٠) ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ١٩٨٠، ص ١٦٣.

25- المرجع السابق ذكره، ص ١٧٠.

26- المرجع السابق ذكره، ص ٢١١.

27- غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٢٨.

28- هيثم مناع، المرجع السابق ذكره، ص ١١.

29- غالي شكري: النهضة والسقوط، ص ١٦٦.

30- المرجع السابق، ص ٢١٩.

31- عبدالله العمر، مرجع سبق ذكره.

32- صلاح عيسى: مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

33- المرجع نفسه، ص ٢٣.

34- المرجع نفسه، ص ٣٢.

بيان في النهضة والتنوير العربي
باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد

د. طيب تيزيني*

قد يبدو أنه من السخرية الاستفزازية أو من الهزل الساذج أو من المفارقة المنطقية والواقعية الحادة أن يطرح العرب في المرحلة الراهنة، مرحلة تفككهم ومحاولة إخراجهم من التاريخ المتدفق بفاعلية، مشروع نهوض وتنوير يحررهم مما هم فيه، ويضعهم أمام آفاق ومداخل تاريخية جديدة، والأمر يبدو، حقا، كذلك.

بيد أن المفارقات من تلك الصيغة غالبا ما تخفي وراءها أوضاعا واحتمالات قد تنطوي على «مفاجآت» تتأبى على إدراك من ينظر إلى المعلن دون الخفي، وإلى المهيمن المعمم دون المقصي والمسكوت عنه. ها هنا، يطل برأسه نمط من العقل التاريخي المراوغ، معلنا أن التاريخ سيبقى «تاريخا» أي سياقا مفتوحا لاسبيل إلى تحويله إلى دارة مغلقة. ومن موقع مقاربة نظرية معرفية، يصح القول بأن الحدث الاجتماعي أغنى من أي تنظير له. فهو في ديناميته المتدفقة - ضمنا على الأقل - غير قابل للاستنفاد. ومن ثم، ليس في الغالب إلا من قبيل ايديولوجيا تسويغية أن يقرر البعض أن الواقع العربي في تجلياته الفكرية انتهى إلى مثل تلك الدارة المغلقة، أو أنه بالأساس مغلق، يجتر نفسه بحركة موضعية رتيبة منذ «العصر الذي دون تجلياته الفكرية».

في ضوء ذلك وبالتساوق المنهجي معه، نرى أن البحث في «مشروع»نهوض عربي تنويري جديد، إنما هو محاولة تسعى إلى أن تمتلك مسوغاتها المنهجية والمعرفية عبر انطلاقها من

* أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق - سوريا.

شرطين اثنين حاسمين، من «منهج مفتوح، وطرائق منهجية مفتوحة» أولا، ومن حوار نقدي مع الجميع ممن يشتغلون على مثل هذا المشروع، بل وممن يحملون في الوطن العربي هما وهاجسا يندرجان في هذا الحقل، وإن بصيغة وعي شعبي عملي ثانيا. إذ بقدر ما يتصل الأمر ها هنا بجهد بحثي علمي كبير، فإنه يظل مشروطا بالتعرف إلى آراء الجميع - إن أمكن - حسب السياقات التي تضبط تعدديتهم السياسية والايديولوجية (بما فيها الدينية) والحزبية والطائفية والاثنية وغيرها. ذلك لأن الإسهام في هذا العمل يمثل «واجب عين» وليس «واجب كفاية» يحيله إلى شأن نخبوي ثقافي. وكما هو ملاحظ، فإن الأمر يحتاج إلى إنجاز دراسات سوسيولوجية، وأخرى فلسفية، وأخرى سياسية، ورابعة اقتصادية، وخامسة انتروبولوجية، وسادسة تاريخية، وغيرها، بحيث تتكون «مادة بحثية» مناسبة على هذا الصعيد. ومن شأن ذلك، بدوره، أن يقود إلى الإفصاح عن طابع البحث الجماعي الضروري في المشروع المعني.

والآن، في سبيل ضبط البحث الذي نحن بصدده على نحو مثمر، نبسطه في ثلاثة فصول وخاتمة. أما الفصل الأول فنأتي فيه على مانعتبره مسوغات تاريخية وأخرى راهنة لطرح المشروع المذكور، في حين نعالج في الفصل الثاني المواقف التي تستحضرها تيارات ووجهات نظر فكرية أوسياسية عربية معاصرة (أو أخرى أجنبية ذات صلة بذلك) حول قضية النهضة والتنوير العربية. ويبقى أخيرا الفصل الثالث، وسنكرسه للبحث في مشروع النهوض والتنوير في محاوره الكبرى، التي نراها ماثلة في «منظومته المفاهيمية» أولا، و«إشكاليته» ثانيا، والمداخل الاقتصادية والسياسية والثقافية والقومية - القومية، التي تقود إليه ويشترطها هو ثالثا، وفي هذا وذاك وذلك، سيتعين علينا استنباط ما قد نراه حاسما وراهنا من النتائج

الفصل الأول :

النظرية الحافزة للفعل النهوضي التنويري العربي.

المسوغات التاريخية والراهنة لطرح مشروع نهوض تنويري عربي

هناك من المحاذير ما قد يجعل الحديث عن «المسوغات»، المعنية هنا، أمرا زائفا، وما يؤدي - من ثم - إلى إحباط العمل على المشروع إياه. من هذه المحاذير أن يرى البعض أن أهم تلك المسوغات يقوم على شخصية «الإنسان العربي» التي تطرح - في هذه الحال - كبنية فريدة فذة لا تخضع للتاريخ، بعجره وبجره، بل تقف «فوقه». وهنا، تبرز الصفات التي تلحق بها ويراد لها أن تتمثل في الأصالة والحقيقة والإباء ورفض الضيم والقدرة الفطرية على مواجهة الأخطار والعواصف وعدم السكوت على الظلم وتقديم الغالي والرخيص في سبيل ذلك..إلخ. وهنا نكون أمام نزوع ايديولوجي يقوم على

النظر إليهم بمثابة تلك البنية المغلقة القطعية، مما يضعنا وجها لوجه أمام تعارض التاريخ مع البنية، وعلى انتزاع «العرب» من سياقهم التاريخي، أو أمام قصور منهجي معرفي يتمثل في تعميم مرحلة من مراحل التاريخ العربي تعميما فاحشا على هذه جميعا، ونعني بها مرحلة التضامن القبلي قبل الإسلامي التي أنتجت المنظومة الأخلاقية والاجتماعية المفصح عنها في مثل الشعر التالي:

لا يسألون أخاهم حين يسألهم في النائبات على ما قال برهانا

أما الوجه الآخر من المحذور السابق فيقوم على النظر إلى «الإنسان العربي» على أنه «دون التاريخ»، بالاعتبارات الفكرية والإبداعية والإنتاجية الحضارية، وربما كذلك «العرقية والانتروبولوجية - الإناسية». ويلاحظ أن هذا الوجه من المسألة يفضي إلى تقرير أن العرب هم «دون مفهوم التقدم التاريخي وآلياته واستحقاقاته»، في حين يفضي وجهها الأول - كما لاحظنا - إلى رفعهم «فوق التاريخ والشعوب والأمم بوصفها نتاجا له». أما الطريف المثير في ذلك فهو أن كلا الوجهين يخرج العرب من التاريخ، ليتعامل معهم بمثابة «حالة» منتزعة من حراكها «الأفقي» التاريخي، وكذلك بالضرورة من فاعليتها «العمودية» الموضعية. ومرة أخرى، تقابل البنية بالتاريخ، ويقابل المذهب البنيوي بالمنهج التاريخي.

من هنا، يغدو من قبيل الاستحالة أن نجيب عن السؤال التالي، من موقع أحد الوجهين السابقين: من أين ننطلق باتجاه مقاربة مسوغات البحث في مشروع عربي للنهوض والتنوير؟ إن إجابة أولية عن هذا السؤال ليس في وسعها أبدا التغاضي عن مقولتي «التاريخ» و«التأريخ». فعبر الأولى، نضع يدنا على «تاريخية» ما نصطلح عليه بـ«الحطام العربي المفتوح»، أي على أن هذا الأخير ليس حالة مطلقة وخارقة، وإنما هو حالة تاريخية، بقدر ما ينبغي التشديد على كونها حدثا تاريخيا، ينبغي كذلك التأكيد على أن تجاوزها أمر محتمل وأن هذا الاحتمال شأن تاريخي مفتوح. أما عبر المقولة الثانية، فيمكن الوصول إلى أن الوعي، الذي بإمكانه أن يحيط بذلك «الحطام» وأن يجعل منه موضوعا للمعرفة ومسألة معرفية، إنما هو «الوعي التاريخي». وإذا كنا قد اشترطنا على الإجابة عن السؤال المذكور آنفا بشرط التاريخ والتاريخية، والتأريخ والوعي التاريخي، فإن ذلك لايجوز أن يعني إقصاء مقولات أخرى مستمدة من علوم و«مناهج» أخرى، وقادرة على تقديم ما يثري البحث المعني هنا. ويبقى مهما القول إن استدعاء تلك المقولات الأخرى بقدر ماهو ضروري وحاسم، في حالات معينة، فإنه قد يتحول إلى نقيصة منهجية خطرة، إذا جرى التعامل معه على نحو تلفيقي، تظهر فيه تلك «المناهج» متجاورة وبعيدا عن التواشج والتفاعل، أي بالنحو الذي يلتقي فيه الماء بالزيت.

أ- المسوغات التاريخية

سنلاحظ لاحقا (الفصل الثالث من هذا المبحث) أن من مقتضيات التحدث عن مشروع نهوض تنويري ما وشروطه أن يقر بوجود «عمق تاريخي» للأمة المعنية في مثل هذه الحال، إضافة إلى الإقرار بوجود تجارب في النهوض كما في الانحطاط لديها. ومن شأن ذلك الإشارة إلى أن أحد الأدلة على مصداقية احتمال تحقق نهضة جديدة في حقل أمة من الأمم، يكمن في حدوث نهضة ما في تاريخها أو وجود احتمالات مثل هذه النهضة فيه، دون أن يكون ذلك بالضرورة قد انتهى إلى نهضة محققة. وهذا ما عنيناه بـ «العمق التاريخي» للأمة، الذي يرتبط - والحال كذلك - بمفهومي التاريخ والتراث، التاريخ القومي والتراث القومي، ارتباطا تضايفيا.

في ضوء هذه الملاحظة، يصبح الطريق معبدا باتجاه التساؤل عما إذا كان للعرب مثل ذلك العمق التاريخي، وعما إذا كانوا - من ثم - قد حققوا نهضة ما في تاريخهم أو صاغوا ظروفا سوسيوثقافية وسياسية واقتصادية تحتمل حالة «النهضة والنهوض». لقد أجاب عن هذا التساؤل أجيال من الباحثين والمستشرقين منذ عهود مديدة. بل هنالك إجابة عملية أفصحت عن نفسها في لجة التحولات المرموقة، التي فرضت نفسها في أوروبا منذ النصف الثاني للقرن الخامس عشر، وتلخصت في عملية تلقف الفكر العربي من قبل أوروبا الجديدة الناهضة. وهناك شهادة ثمينة على هذا المنعطف العالمي يقدمها فريدرك انجلز، يمكن أن نضع يدنا في ضوئها على ما نعتبره نهوضا عربيا في القرون الممتدة من الثامن حتى الثاني عشر خصوصا. ففي عام ١٨٧٥ يكتب انجلز مدققا في التحولات العلمية والفكرية التي كانت بمثابة الحسم لصالح العلم والفكر الأوروبيين مقابل العلم والفكر العربيين المتحدرين من تلك المرحلة، ومثمنا «الدعوة إلى الدراسة الحديثة للطبيعة... بما في ذلك التاريخ الحديث لهذه الفترة العظمى التي نلقبها نحن الألمان - نتيجة مصابنا الوطني - بالإصلاح، والتي يطلق عليها الفرنسيون النهضة...إنها الفترة التي تبدأ مع النصف الثاني للقرن الخامس عشر، حين كان الشعب الروماني يعيش الفكر الحر، المتفائل والموروث عن العرب، المتشرب بالفلسفة الإغريقية، المكتشفة حديثا، والتي حضّرت لمادية القرن السابع عشر، موغلة في التجذر باستمرار»(1).

لن يعنينا من ذلك أكثر من الإشارة إلى أن التوهج الحضاري، الذي ظهر خصوصا في أواخر العهد الأموي وجل العهد العباسي، كان قد أسس لنهضة عربية ذات بنية موزائكية تعددية في الداخل، وأبعاد عالمية في الخارج. وقد كان ذلك «الفكر الحر المتفائل »، الذي أنتجه العرب في مراحل التوهج ذاك، قد أثر بعد ذلك بعمق في أوروبا عبر بوابتين اثنتين، هما

طليطلة وصقلية في إسبانيا(٢). أما شخصية هذه النهضة فقد كانت ذات طابع شمولي أولا، بمعنى أنها ظهرت في جل حقول المجتمع العربي، في حقبته العباسية خصوصا، كما كانت، ثانيا، ذات تأثير في العمق. فعلى صعيد العلم وتطوره، سادت توجهات منهجية تلح على الامتثال له في سياقه التجريبي، أي في الصيغة التي ستتبلور لاحقا تحت جدلية النظرية والممارسة. وشخصيات علمية مثل جابر بن حيان (توفي ٨٠٥م) هي التي أسست لـ «المنهج العلمي التجريبي »، دون أن تقطف ثمار نتائجه على الصعيد المجتمعي. ومن المهم حقا، أن نضع في حسابنا أن ظهور ذلك المنهج اشترط، ضمنا وإفصاحا، وجود ثلاث وضعيات، واحدة تتمثل في تقسيم العمل عموما بصيغتي العمل اليدوي والفكري بصورة خاصة وأخرى تظهر في تعددية ايديولوجية (اعتقادية) وفكرية في المؤسسات الاعتقادية والفكرية كما في الحياة الاجتماعية العامة، وأخيرا ثالثة تتبلور في إمكانية التفرغ للإنتاج الأيديولوجي والفكري من قبل نخب صناع الثقافة والسياسة والسياسات الثقافية.

إن «الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة» عبرت عن «النهضة العربية» أو عن الاتجاهات النهضوية العربية، في حينه، سواء تجلى ذلك على صعيد سكان الجزيرة العربية، أو في مناطق أخرى مثل اليمن. أما ما أعلنه ابن خلدون من أن معظم منتجي الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية تحدروا من أمم أخرى غير أمة العرب، فهذا أمر إن صح ـ و هو صحيح ـ فإنه لايغير في الأمر شيئا حاسما. فإن تحدر أولئك من تلك المرجعيات، لا يعني غياب من ينتمون إلى المرجعية العربية عن الإسهام في الإنتاج الثقافي المذكور، بقدر ما يشير إلى أن أولئك أتوا من وضعيات تاريخية كانت ـ في حينه ـ أكثر تقدما في سلم الحضارة، مما كانت الحال بالنسبة إلى العرب. هذا أولا، أما من ناحية أخرى، فيمكن القول ـ في ضوء نظرية الحضارات ـ إن من حددناهم بمثابتهم متحدرين من مرجعيات إثنية غير عربية، كانوا ـ على رغم ذلك وبفضل انتمائهم الحضاري لتلك الحضارة ـ عربا.

ودون الدخول في تجارب أو نماذج نهضوية عربية أخرى تحدرت من القرن التاسع عشر ومن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، يلزم القول أخيرا، إن التدليل على وجود «نهضة عربية» أو «اتجاهات نهضوية عربية» في المرحلة التاريخية الواقعة بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر، بغاية الوصول إلى القول باستحالة وجود عوائق بنيوية أوفطرية، بالمعنى الابيستيمولوجي، أمام إمكانية نهوض عربي جديد. فهذا الأخير هو ـ في الآن ذاته ـ إشارة إلى أن تلك النهضة أتت بعد «انحطاط» ألم بالعرب في الزمن أو الأزمنة السابقة عليها.

ب - المسوغات الواقعية الراهنة

تنعكس أهمية وخطورة إنجاز مشروع نهضة عربية جديدة ضمن الوضعية العربية

الراهنة، التي ضبطناها منهجيا بمقولة «الحطام المفتوح»، في التحديات الكبرى والصغرى والداخلية والخارجية التي يقوم عليها هذا الحطام. أما هذه التحديات فلعلنا نأتي عليها مكثفة دون تفصيل و منظورا إليها في ضوء حقلين، داخلي وخارجي، مع الإشارة إلى أنهما يمثلان - في الاعتبار الوظيفي - وضعية واحدة. والحديث إذ يدور هنا على «تحديات راهنة»، فإنه ينحصر زمنيا بين عام الهزيمة ١٩٦٧ وعام التفكك الكبير الذي طرأ على المنظومة الاشتراكية ١٩٨٩، وما رافقه ولحق به من (حرب الخليج الثانية) وظهور النظام العولمي الجديد. أما في الحقل الداخلي العربي فلعل المسائل التالية أن تكون في مقدمة التحديات، التي يواجهها العرب راهنا:

انكسار الكرامة الوطنية والقومية في هزيمة حزيران وتلقي النظام السياسي والعسكري العربي في سياق ذلك ضربة في العمق، وانهيار الإرهاصات النهضوية التي حملتها أربعة مشاريع هي : القومي والاشتراكي والإسلامي المستنير غير المؤسسي والليبرالي التحديثي، وذلك عبر انهيار حاملها الاجتماعي ممثلا بالفئات الوسطى، المستنيرة عقليا والميسورة اقتصاديا، وتعاظم المشكلات الاقتصادية في نطاق مجتمع استهلاكي تابع، مع انقسام المجتمع إلى فريقين يستقطب الأول منهما السلطة والثروة، في حين يعيش الآخر حالة مفتوحة من الإفقار الاقتصادي والتهميش السياسي والإقصاء الثقافي الإعلامي، وتعاظم وتائر التحول من التخلف إلى التخليف (أي محاولة تأبيده)، ومن الفساد إلى الإفساد (أي محاولة تأبيده)، ومن الحراك السياسي الأولي النسبي إلى الاستفراد السياسي، ومن التسامح إلى التكفير، ومن التنوير إلى الظلامية، ومن الوطن إلى الطوائف والمذاهب والإثنيات، ومن ثم إلى الأقطار المتعارضة أو المتنازعة أو المتصارعة، ومن التطبيع العربي العربي إلى التطبيع العربي الإسرائيلي.

وفي الحقل الخارجي، نتبين تحديات تكاد تكون، في معظمها، جديدة في الحياة العربية. أما أهم مايبرز على الصعيد فقد يتمثل فيما يلي: تحدي الهوية (الذاتية) العربية من موقع النظام العولمي الجديد، الذي نعرّفه بكونه النظام الاقتصادي السياسي والثقافي والعسكري، الذي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر وإلى هضمهم وتمثلهم، في سبيل تقيؤهم سلعا، واحتكار الغرب لأهم مجالات القوة المادية والهيمنة الثقافية والإعلامية، وهي : النظم المالية ذات الطابع العولمي، والحصول المطرد على الموارد الطبيعية، وإنتاج أسلحة الدمار الشامل، والبحث العلمي التقني، والسيطرة على وسائل الإعلام والاتصال وفق وتائر التطور المعلوماتي وما بعد المعلوماتي، والسيطرة الغربية شبه الكاملة على المؤسسات الدولية، وتعاظم «المركزية الأمريكية».

إن النظام العولمي الجديد يهدف الى ابتلاع الرهانات الوطنية والقومية الديمقراطية،

وتحويل كوسوفو إلى نموذج عربي، وما بعد الحداثة بدعوتها إلى تفكيك «الأنماط الأساسية» العقلانية، والديمقراطية، والتحديث، والتقدم، والتاريخية والمنهج التاريخي، وغيره، والمشروع الصهيوني وتحوله إلى «مابعد الصهيونية» التي تسعى إلى استبدال البندقية بالسوق، والاستراتيجية الجغرافية بالاستراتيجية الكونية السوقية.

إن جماع القول في هذه المسوغات وفي تلك يكمن في أن مشروع نهوض وتنوير عربي جديد يمتلك، في راهن الواقع العربي، مشروعيته الاجتماعية التاريخية ومصداقيته المعرفية، خصوصا إذا استعدنا أحد المسوغات المأتي عليها وهو طرح قضية الهوية الوطنية والقومية العربية على بساط البحث من قبل النظام العولمي الجديد أولا، وإذا علمنا، ثانيا، أن «الحامل الاجتماعي» لهذا المشروع متمثل في الجسم الأعظم للأمة العربية من أقصى «يمينها الوطني» إلى أقصى «يسارها الوطني».

الفصل الثاني:

الموقف من «مشروع نهوض عربي تنويري جديد» في الفكر العربي الراهن

يتسم الموقف الفكري العربي الراهن - في جل مظاهره وتجلياته - من طرح مشروع جديد للنهوض والتنوير العربي، بكثير من الاضطراب والقلق والنكوص. ولعلنا نرى أن هذا الموقف تحول إلى عبء على هذه القضية، مما يجعل من نقدها ونقضها أمرا تقتضيه ضرورات المشروع المذكور، وهذا ما يجعلنا نرى فيه مسوغا آخر ندرجه في حقل ما أتينا عليه من المسوغات لطرح المشروع إياه.

وإذا حاولنا الآن ضبط مظاهر الموقف وتجلياته التي نواجهها في مؤسسات جامعية أكاديمية وثقافية عامة وعلى أقلام جمهرة آخذة في الاتساع من الكتاب والمفكرين العرب، فإننا قد نواجه صعوبات في تحديدها وفق اعتبارات التصنيف المنهجي. ولكننا ربما نتجاوز الكثير من هذه الصعوبات، إذا ميزنا فيها (في المظاهر والتجليات) بين الوحدة في الحقل المنهجي، والاختلاف في الرؤية الايديولوجية. فهي، منظورا إليها مجتمعة في مواجهة المشروع المعني، تقصي ضروراته التاريخية الاجتماعية والمنطقية، حين تبرز عبر بنياتها النظرية المنهجية مناهضة لمفاهيم «التاريخ» و«العمق التاريخي» و«الهوية الذاتية» و«العلاقة الجدلية التضايفية» وغيرها. ولكنها، منفردة، تفصح عن اختلاف ايديولوجي يعود لاختلاف مرجعياتها. وهنا، أي بعد إقرار اتفاقها في الحقل المنهجي وظهورها موحدة متضامنة، تفقد مصداقية ما يعلنه أصحابها من أن كل واحد منها يكون مرجعية منهجية مستقلة.

ونحاول، الآن، تحديد وضبط أهم صيغها، في حضورها ضمن الفكر العربي الراهن، مع إشارات أولية تتصل بكل واحدة منها:

١ ـ السلفوية [٣]: وتتجلى في حقول كثيرة، ليس الديني إلا واحدا منها. ويقوم مبدأها التأسيسي المعرفي (الابيستيمولوجي) على النظر إلى الماضي ماضويا بوصفه مبتدى الحقيقة ومنتهاها. وعلى هذه الطريق، يقصى مصطلح «التاريخ المفتوح»، ليرتبط تقدم البشرية بماضيها وليس بمستقبلها، بحيث نواجه «الماضي الذهبي» كمرجعية مطلقة، و«الحاضر المنحرف أو الجاهلي»كعبء ينبغي الإجهاز عليه. وفي هذا وذاك، يغدو التحدث عن «نهضة عربية تنويرية جديدة» بوصفها خروجا من انحطاط قائم ودخولا في حالة جديدة مفتوحة، أمرا مرفوضا: إن ما ينحرف عن الحقيقة ليس هو «الفكرة المطلقة الذهبية» ـ فهذه متوهجة دائما وبإطلاق ـ وإنما هو«الواقع الجديد»، إذن نطوع الواقع للفكرة، ونرفض المبدأ القائل إن الأحكام تتغير بتغيرالأماكن والأزمان.

٢ ـ التطورية الإلحاقية: وترى أن تقدم المجتمع العربي عموما، وكل قطر عربي منه على حدة خصوصا، مقترن باكتشاف موطىء قدم في «عالم العمالقة»، عالم التقدم التقني والعلمي والمعلوماتي وما بعد المعلوماتي. وبهذا، فهي تعلق قضية التقدم وتتحفظ عليه في إطار ما تراه «عالما ثالثا أو رابعا» أخرج من دائرة هذه القضية، بعد نشوء عالمية الرأسمالية الامبريالية، وبعدها ومعها العولمية الراهنة. وأصحاب هذه الدعوة يرون أن «الصغار لم يعد لهم مكان في عالم الكبار»، مما يقتضي اندغام أولئك بهؤلاء، أو ـ في حال تعذر ذلك ـ الاكتفاء بدور يحدده الكبار.

إن ما يتضح من ذلك يتمثل ـ هنا أيضا ـ في غياب «التاريخ» والمنهجية التاريخية، التي لاتنظر إلى العولمة بمثابتها «قدرا نهائيا»يفرض نفسه على العالم كله ولمدى مفتوح. ومن ثم، فإن عصر « المشاريع النهضوية» انتهى إلى الأبد في المجتمع العربي، كما في العالم، نظرا لهيمنة وضعية جديدة حاسمة هي الانتقال من الأيديولوجيا إلى التكنولوجيا. إن إقصاء مفاهيم «العمق التاريخي» و«الخصوصية» و«الهوية الذاتية» جعل من مشروع نهوض عربي تنويري جديد أمرا مرادفا للاستحالة المنطقية والواقعية المشخصة. وفي هذه الحال، عادة مايقول أصحاب هذه الرؤية بضرورة الانخراط في الألفية الثالثة، وفي القرن العشرين قبلها، عبر «الآخر ـ العملاق الغربي»، ولكن ليس من موقع ندية «مطلوبة»، وإنما عبر «الدخول في حذائه in his shoes»، على حد تعبير أحد مفكريها، وهو شارك مالك (لبنان).

٣ ـ البنيوية الوظيفية: وهي وجهة نظر منهجية تقوم على التلفيق بين بنية ووظيفة تنتمي الواحدة منهما لحقل تاريخي ومعرفي مختلف عن حقل الأخرى. وتتضح وجهة النظر هذه عبر ما يقدمه البعض بصيغة المزاوجة بين ما يعتبره فكرا عربيا مختزلا إلى «ايديولوجيا تعبوية» وما يراه فكرا غربيا (يونانيا) ذا نسيج فلسفي معرفي. ويرى أصحاب هذا الرأي أن ذلك يعود إلى كون

الفكر العربي المذكور ينتمي إلى الصحراء حيث تتلاقى ذرات الرمل دون أن تندمج فيما بينها، وإلى كون الفكر الغربي إياه ينتمي إلى «البحر» حيث تتلاقى نقاط الماء متداخلة مندمجة. وإذا أدركنا أن «الصحراء» هنا تشير إلى الانقطاع والقطيعة، وأن «البحر » يشير إلى الاتصال والاستمرارية، لاحظنا أن ذلك يراد منه المماهاة بين الصحراء والركود التاريخي، وبين البحر والتدفق التاريخي.

في ذلك التلفيق بين «أعرابي» ينتج ايديولوجيا في صحرائه متوحدا وبين «معرفة» ينتجها «مواطن حر» في مدينته، نضع يدنا على نزعة تغريبية مضمَّخة بشحنة «مركزية أوروبية» ترى التاريخ تاريخين، واحدا يتمثل بكونه مفتوحا وآخر بكونه مغلقا. وهذا، بدوره، من شأنه أن يعني أن الأول هو تاريخ الركود والاجترار والحضور في المكان، وأن الثاني هو تاريخ التدفق والتغير والحضور في الزمان كما في المكان، مما يفضي إلى أن الكلام على «تاريخ» في الحالة الأولى، إنما هو من باب المفارقة المنطقية، وأن إشكالية نهضوية عربية ما، تغدو تلفيقا زائفا. وبتعبير أحد ممن يمثل وجهة النظر هذه، وهو محمد عابد الجابري، فإن الزمن العربي «زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت.. فإنه يمكن النظر إلى قضاياه لابوصفها قضايا ذات تاريخ بل بوصفها عناصر في بنية فكرية ظلت كما هي من بدء اليقظة الحديثة إلى اليوم».

٤ ـ البنوية وما بعد الحداثة التفكيكية: ها هنا، في نطاق هذه الرؤية المنهجية المركبة، نواجه ثنائية قائمة على التعارض والتضاد بين البنية والتاريخ. وبحسب ذلك، تبرز الأولى (البنية) بمثابتها لحظة متشظية ومنتزعة من سياقاتها المجتمعي (العمودي) والتاريخي (الأفقي) والتراثي (اللولبي المركب). وفي انتزاع البنية من مجتمعيتها وتاريخيتها وتراثيتها، تغدو لحظة مفردة ومستفردة من علاقاتها، التي تجعل منها - إذ يقرّ بها - لحظة شاردة في المجتمع وفي التاريخ وفي التراث (٤). وبهذا، تتسم البنوية بتركيزها في الدراسات التاريخية والاجتماعية على مفهوم «القطيعة الابيستيمولوجية» الذي يحصد ثمار الإقصاء التام لمفهوم «الاتصال التاريخي».

ومن شأن ذلك، كما يلاحظ، أن يصبح مفهوم «النهضة» غير ذي شأن، لأنه - بمقتضى ذلك الموقف - يفتقد ركائزه وأسسه، التي تتمثل، كما أشرنا من قبل وكما نفصل بعض التفصيل لاحقا، في المفهوم المضايف لمفهوم النهضة وهو «الانحطاط»، وفي مفاهيم «العمق التاريخي» و«الهوية الذاتية» و«الاتصال التاريخي». وفي هذا الموقف تلتقي «ما بعد الحداثة التفكيكية». فهذه تسلط مبضعها التفكيكي حيال كل ظاهرة أوحدث أو وضعية، بحيث تفضي به إلى حالة شذر مذر، دون إنجاز خطوة تركيبية ماتجعل من العناصر المفككة مفردات ملتئمة في نظام ينتظمها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن مابعد الحداثة هذه تشكك في التاريخ وفي منتجاته، أو ما تدعوه «الأنماط الأساسية» كالعقلانية والتاريخية والحداثة والتقدم، اتضح لنا عمق العلاقة بينها وبين البنيوية: التشكيك في كل ما أنتجه البشر، ومن ذلك جهودهم للنهوض والتقدم عبر مشاريع نهضوية تنويرية ما.

ويندرج في ذلك ماقدمه التوسير من تأويلات «بنيوية» للماركسية، قادت إلى نشوء «بنيوية ماركسية». أما هذه فتقول بـ «البنية الاجتماعية» بمثابتها كلا مركبا ومكونا من تشظيات مستقل نسبيا بعضها عن البعض الآخر، إضافة إلى أن لكل منها تاريخية خاصة. وبكلمة مكثفة، ترى البنيوية، إجمالا وعموما، ضرورة إنهاء التعامل مع «الكليات»و«المشاريع»، التي تتأسس على مفهوم الاتصال انفصالا والانفصال اتصالا. ومن ثم، لا حديث هنا عن مشروع نهوض وتنوير عربي جديد.

٥ ـ نهاية التاريخ وأفول الأيديولوجيا: تكمن الدلالة الفائقة الحساسية لهذه الفكرة المركبة في أنها أتت تسويغا نظريا أيديولوجيا لعملية الانهيار، الذي لحق بالمنظومة الاشتراكية وبما سبقه من حرب الخليج الثانية، وبما تلاه من ظهور النظام العولمي الجديد بقيادة الولايات المتحدة. والمفارقة الحادة، التي نتبينها، في الفكرة المذكورة تقوم على أنها تقدم نفسها بمثابتها تفكيكا للأيديولوجيات (أي المنظومات الفكرية المرتبطة بمصالح الطبقات الاجتماعية والأنظمة الاقتصادية وغيرها) من حيث هي، في الوقت الذي تكتسب هي نفسها فيه شخصية ايديولوجيا هي الأكثر انحيازا لطبقة اجتماعية معينة، ولنظام اقتصادي سياسي معين.

وتتضح تلك الفكرة الأيديولوجية، المقدمة على سبيل الإيهام بوصفها خطابا مضادا للأيديولوجيا، من خلال الفكرة الأخرى المتممة والقائلة بانتهاء التاريخ بصيغة النظام العولمي الأمريكي. إن هذه « النهاية» للتاريخ هي ذات بعدين اثنين، واحد يشير إلى أن التاريخ انتهى إلى «قمته» فيما يخص البدائل والرهانات التاريخية، بحيث لم يعد ممكنا أن يتجاوز النظام الأمريكي الرأسمالي العولمي وأن يجب ويستبدل من موقع نظام اقتصادي سياسي آخر، كائنا ما كانت تسميته. أما البعد الآخر فيقوم على أن الزمن التاريخي لن يتوقف في هذا النظام الأمريكي، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ لن يكون قابلا لإنجاز عملية التجاوز والجبّ تلك. فهو، والحال كذلك، نظام يجدد نفسه من داخله ويعيد إنتاج ذاته، دونما تغيير لطابع النظام الجوهري.

في ضوء هذا وذاك، يتحول الصراع في المجتمعات البشرية إلى صراع «ثقافي» مغلق، تتحدد فيه آلياته من موقع الحضور الكثيف أو الضعيف للإثنيات والمذاهب الدينية والطوائف والأقليات في مجتمع ما. وهذا، بدوره، يؤدي إلى القول بنهاية الصراعات «المفتوحة » المؤسسة على مصالح وطنية وقومية وطبقية وغيرها، مما يتضمن الإقرار بنفي جدوى الصراع من أجل مشاريع نهضوية تؤسس للخروج من حالات الانحطاط، التي تعيش فيها شعوب وأمم راهنة، منها الأمة العربية.

٦ ـ العولمة و«ما بعد الصهيونية»: تعلن العولمة عن أهدافها الاستراتيجية، دون لبس، بأنها تتمثل في تسييد «السوق السلعية الكونية»، بعد أن تكون قد فككت كل الهويات القومية والتاريخية ودمرت كل الحدود الدولية. تبرز تلك الأهداف، حسب ما قدمناه في موضع سابق

من هذا البحث بوصفها متحدرة من النظام الاقتصادي والسياسي والعسكري والثقافي، الذي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر في سبيل هضمهم، ومن ثم تقيؤهم سلعا.

وهذا، بدوره، يضع اليد على أن العولمة المعنية هنا تضع نصب عينيها غاية تفكيك وإنهاء الهويات الوطنية والقومية، وتفكيك وإنهاء ما ينشأ في ضوئها من مشاريع نهضوية تنويرية، تعمل على الحفاظ عليها وتطويرها بمقتضى روح العصر. وتأتي «مابعد الصهيونية» لتتمم ذلك الهدف، بدعوتها إلى التخلي عن الاستراتيجيات الحربية العسكرية واستبدالها باستراتيجيات تتأسس على ضرورات واحتياجات «السوق السلعية الكونية». وهذا ماكمن وراء مشاريع من نمط الشرق أوسطية والمتوسطية. إن تحليلا دقيقا لما نحن بصدده، أي للعولمة ولما بعد الصهيونية، نضع يدنا على أن هاتين الأخيرتين ربما تمثلان أخطر ظاهرتين في التاريخ العالمي على مصائر الوطن العربي، وبالتحديد فيما يتصل بمشروع نهوضه وتنويره. فهما لاتدعوان إلى مفاهيم جديدة يراد لها أن تكون بديلا عن المفاهيم الأخرى التي تشكلت في التاريخ البشري فحسب، بل هما تسعيان - بكل وسائل العنف والقسر - إلى تحقيق أهدافهما المشتركة الآخذة شيئا فشيئا في التماهي. ومن هنا، قد نرى أن بديل المشروع العربي المذكور - كما يرى منظرو الظاهرتين المعنيتين - لايخرج عن «كوسوفو عربية» تبتلع الأخضر العربي ويابسه.

هكذا، نكون قد ضبطنا - على نحو نقدي - أهم التجليات الفكرية العربية الراهنة، التي ترفض أو تدين أو تعلق «مشروع نهضة عربية تنويرية جديدة»، أو ترى فيه أمرا خرج من دائرة الاحتمال التاريخي.

الفصل الثالث:

مشروع النهوض العربي التنويري في محاوره الكبرى

في هذا الفصل الثالث والأخير من بحثنا، نعمل على مقاربة المشروع المذكورُ في أربعة محاور كبرى له، بحيث نكوّن رؤية أولية وذات طابع مخصص حوله ومن داخله. أما هذه المحاور فهي، أولا، «منظومته المفاهيمية»وثانيا، «إشكاليته»، وثالثا، «المداخل الاقتصادية والسياسية والثقافية والعربية - العربية التي تقود إليه ويشترطها هو ذاته».

المحور الأول: منظومة المشروع العربي التنويري المفاهيمية

أولا: بين مشروع النهضة و مشاريع أخرى: الثورة، والتحرر الوطني

ثمة ملاحظة ذات دلالة خاصة على صعيد الفكر العربي السياسي الراهن، وتتصل بالتداخل بين ثلاثة مفاهيم مركزية، هي: النهضة، والثورة، وحركة التحرر الوطني العربي. وقد هيمنت هذه الحالة لفترة تمتد منذ منتصف خمسينيات القرن العشرين حتى بداية

تسعينياته. وقد مثلت هذه الفترة الإطار التاريخي، الذي برزت فيه صيغ أولى لـ «النهضة الثالثة»، قياسا على أن «النهضة الثانية» حدثت منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن العشرين، في اعتبار أول، وعلى أن «النهضة الأولى» حدثت في العصور الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الميلادي، في اعتبار ثان. لقد افتقد هذا الأمر الوضوح النظري المنهجي في أذهان معظم الباحثين والمثقفين والسياسيين من حكام وقادة أحزاب سياسية، وكذلك في الوعي الجمعي الشعبي العربي في إجماله وعمومه. ولعل ذلك يرتد - في أحد أسبابه الكبرى - إلى أن الأمر لم يحسم على صعيد الواقع السياسي المشخص ذاته، فظل مشروعا مفتوحا، على الرغم مما كان المشروع الناصري قد حققه لها من الحضور والتميز، في هذا الإطار.

وقد يصح القول - على الأقل جزئيا - إن المشروع المذكور يمكن إحالته إلى المرجعيات الثلاث المذكورة، مجتمعة ومنفردة، النهضة والثورة وحركة التحرر العربي.

ونرى أنه من الصعوبة البحثية (النظرية والمنهجية) بمكان أن يحسم، الآن، الموقف المتمثل بالسؤال التالي: من أين انطلق المشروع الناصري، من النهضة، أم من الثورة، أم من حركة التحرر، أم من هذه جميعا ؟ ويأتي بعد ذلك وفي سياقه، السؤال الآخر المتصل بتحديد ما إذا كان ذلك قد عبر عن خصوصية الوضعية العربية في حينه أولا، أو أنه مثل حالة اضطراب وضعف ثانيا، أو أنه جسد مرحلة انتقالية باتجاه حسم ما ثالثا؟

وينبغي القول، ها هنا على الصعيد النظري المنهجي وفي علم الاجتماع السياسي، إن المشاريع الثلاثة المذكورة تمثل مستويات مختلفة فيما بينها: أولا، في «حواملها الاجتماعية»، وثانيا، في «بنياتها النظرية»، وثالثا، في «وظائفها الاستراتيجية».

فعلى الصعيد الأول، يتحدد الحامل الاجتماعي لـ «الثورة» بطبقة اجتماعية أو بتحالف طبقي، على أساس أن المدخل إلى تلك ذو خصوصية اجتماعية طبقية، في الاعتبار الحاسم ويضاف إلى ذلك أن الثورة تضع استراتيجيتها باتجاه إعادة بناء المجتمع في بنيته التحتية (الاقتصادية الإنتاجية)، وفي هياكله ومؤسساته السياسية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية وغيرها، مع تجريد طبقة اجتماعية أو وضعية طبقية، اعتبرت حتى حينه سيدة الموقف، من امتيازاتها. أما حركة التحرر الوطني والقومي فتجد حاملها الاجتماعي متمثلا بمن ينهض من الناس بمهمة استقلالية ضد محتلين أو غزاة بالاعتبار السياسي والاقتصادي والعسكري خصوصا، وذلك بقدر ما يسهم هذا في تحقيق الاستقلال الوطني والقومي، مع الإشارة إلى أن إنجاز هذا الأخير مرتهن بالإجابة عن المهمات المطروحة في حقول المجتمع المتعددة والمتمايزة. وهذا يشير إلى أن المدخل إلى حركة التحرر المعنية ذو خصوصية سياسية، بدرجة أولى.

والآن، إذا كان الحديث عن العامل الاجتماعي للثورة ولحركة التحرر الوطني والقومي يتصل

بطبقات وبفئات وبشعب (وهو المتضرر في إطار الأمة من وجود العدو الذي يسعى للتخلص منه عن طريق الاستقلال)، فإن الحديث عن حامل النهضة الاجتماعي يتجسد في الأمة كلها، مما يقتضي التنويه بأن مدخل المشروع النهضوي يتضمن خصوصية قومية عامة. ذلك لأنه من المتواتر أن الأمة حين تطرح مشروعا لنهوضها، فإنها تكون في حالة «انحطاط شامل» يلفها من أقصاها إلى أقصاها، بحيث يغدو غير مسوغ أن يجري حديث على «يسار» و«يمين» فيها، بالاعتبار السياسي والأيديولوجي.

وإذا وضعنا ذلك في سياقه العربي الراهن، أمكننا الوصول - بترجيح معرفي منهجي - إلى أن الأمة العربية تعيش حاليا مثل ذلك «الانحطاط الشامل»، الذي صغناه بمصطلح «حطام مفتوح» ، تعبيرا عن أن هذا الحطام (الانحطاط) ليس قطعيا ولا مطلقا، وإنما هو قابل للاختراق، بكيفية ما. وإذا خصصنا ذلك أكثر، اتضح أن كل الأقطار العربية قابلة - بمعنى الإمكان التاريخي المفتوح - للتفكك والابتلاع من قبل «عمالقة العولمة» وجيبها الوظيفي المشروع الصهيوني المتصاعد. إن الأمة العربية بأقصى يمينها الوطني القومي وأقصى يسارها الوطني القومي تمثل، والحال كذلك، الحامل الاجتماعي الأعظم لمشروع نهوضها. وقد تعمقت هذه الفكرة في الوعي السياسي العربي، على صعيد النظم السياسية كما على صعيد الجمهور العربي، عبر تحديات ما تسعى إليه العولمة الأمريكية الإمبريالية، وجيبها الوظيفي من تهشيم خارطة الوطن العربي، تاريخا وتراثا وهوية وراهنا.

ثانيا: مشروع النهضة في بنيته الداخلية

يجري الحديث، هنا، على مكونات المشروع (العربي)، التي يمكن أن تصنع منه - مجتمعة - وضعا قائما، أي قابلا للإنجاز، دون أن يكون في حالة من الضرورة لا يسعه فيها إلا أن يتحقق ناجزا. وهذه المكونات هي، في الآن نفسه، شروط، إن سقطت أو سقط أحدها، علق الفعل النهضوي كحالة متكاملة. وهذا التحفظ يدعو للتمييز الدقيق بين «الفعل النهضوي» و«الوعي النهضوي»، بين النهضة المتحققة ووعي النهضة. والواقع أن العلاقة بين الفريقين معقدة وليست ذات بعد واحد، وهي من ثم، ليست ذات طابع تضايفي. وهذه الملاحظة مهمة جدا على صعيد تاريخ «النهضة»في التاريخ العربي: يمكن أن يتكون وعي نهضوي، دون نهضة متحققة أو ملازمة له وموازية. فالوعي قد يسبق الواقع، كما قد يوازيه، وكذلك قد يسبقه. بيد أن فعلا نهضويا لا يمكن وجوده، دون قدر أو آخر من الوعي به. ومع الإشارة إلى أن الحالة الأولى قد نرصدها في التاريخ المذكور، إلا أن هذا لا يجوز أن يكون بمثابة إنكار للفعل النهضوي في هذا التاريخ. أما ما يبرز من تلك المكونات فلعله يتمثل في التالية منها: الهوية الذاتية، والعمق التاريخي، والذاكرة التاريخية، والوعي التاريخي بأسباب الانحطاط وآلياته ونتائجه وبضرورة النهضة

وشروط تحققها الأولية، والإرادة السياسية، والكتلة التاريخية، والمثقف العضوي النهضوي.

لسنا، الآن، في معرض تقديم تعريفات نهائية وقطعية لتلك المكونات، بقدر ما نحن مدعوون إلى تقديم صيغ منهجية مفتوحة تستجيب لطابع النهضة المشروعي ذاته:

١- في مقدمة ذلك، يبرز مكون الهوية الذاتية، فهذه هي - هنا - ما يعين شخصية الأمة العربية ويحدد بنيتها الذاتية. ومن شأن هذا أن يشير إلى تعيين آخر مضايف لذلك، وهو الخصوصية. فإذا وضعنا يدنا على هوية الأمة المعنية بوصفها ذاتيتها، أي بوصفها ما هي عليه، نكون قد تناولناها في لحظتها السكونية. لكنها لما كانت تمثل بنية مفتوحة بكل الاتجاهات، وجب علينا أن نتلقفها في تدفقها التاريخي، بحيث نتبينها بمثابة حصيلة مطردة للتراكم التاريخي، وبذلك تبرز أهمية تناولها في ضوء المنطق الأرسطي معادا بناؤه من موقع المنطق الجدلي.

إن مشروع النهضة العربية الجديد يرتكز إلى مكون «الهوية الذاتية» من باب أنه يقدم إليه إجابة أولية عن السؤال التالي: كيف تتجلى هوية الأمة العربية الذاتية في خصوصيتها؟ وكيف جرى تحول هذه الخصوصية إلى تلك الهوية الذاتية؟ إن اللغة العربية والبنية السيكولوجية، والمنظومة الفكرية الثقافية مستضمرة، أو مفصحا عنها، هي - مجتمعة - ما يصنع هوية الأمة العربية الذاتية، هذه الهوية التي، والحال كذلك، تتواطأ مع أنماط معينة من علاقات الإنتاج المادي ومن النظم السياسية والحقوقية والعلاقات الاجتماعية وغيرها، لتكون علاقة انتماء «طبيعي» بين الإنسان العربي ومحيطه وضمن هذه العلاقة الانتمائية، تتم عملية التجادل والتثاقف أو التصادم أو التهادن بين الذات والآخر، مما يدعو للقول إن «الآخر» يشارك، بقدر معين وبمنحى معين، في بناء الذات - الهوية.

وجدير بالاهتمام أن أحد رهانات المشروع النهضوي العربي الجديد يقوم على إقرار ذلك واستبطانه، حيث يتجلى الآن مشخصا في حامل هذا المشروع الاجتماعي. ومن الأهمية المنهجية الحاسمة بمكان أن يشار إلى أن عملية التجاوز والتحول التاريخي الذاتي، التي تطرأ على الهوية الذاتية العربية، سلكت مناحي شتى، يبرز منها مسلك باتجاه الأمام بصيغة الاتصال التاريخي، ومسلك آخر صوب العمق بصيغة التركيب الاجتماعي الاقتصادي وأنماط التفكير السياسي والقيمي والجمالي...إلخ، التي تجد مرجعياتها في الطبقات والفئات والشرائح والوحدات والأجيال. وهذا من شأنه التأكيد على أن الهوية الذاتية العربية دللت على كيانها، حيث خضعت باطراد لتجاوز جدلي مفتوح، أي حيث أفصحت عن نفسها بمثابتها ثابتة في حال التحول ومتحولة في حال الثبات.

٢- أما العمق التاريخي فيأتي تجذيرا للهوية الذاتية في التاريخ العربي، حيث يضفي عليها الشرعية التاريخية. وهذه الشرعية تبدو هنا شرطا من شروط فعل نهضوي تنويري جديد،

لأنها تقدم لهذا الفعل من المسوغات التاريخية والمعرفية مايظهره بمثابة فعل على فعل، أو فعل في فضاء فعل سابق، مع الاحتفاظ بحق التأكيد على أن العلاقة التي تحكم الفعلين وتضبطهما ذات مستويين جدليين اثنين: مستوى الاتصال، ومستوى الانفصال. إن اتصال الفعلين يشترط، بالضرورة التي يقوم عليها، الانفصال بينهما.

وكما هو ملاحظ، فإن مستوى الاتصال المذكور ينقد وينقض الزعم المركزي الأوروبي ـ الأمريكي، وما يدخل في ركابه من آراء لمفكرين عرب ومعاصرين. والقائل إن العرب خرجوا من مؤخرة التاريخ، بعد أن لفظهم بسبب أن زمنهم «زمن ميت أو قابل أن يعامل كزمن ميت»، «بحيث يمكن النظر إلى قضاياه لابوصفها قضايا ذات تاريخ... ». أما مستوى الانفصال فهو، بدوره، ينقد وينقض من يرى من ممثلي هذا الموقف أن الزمن العربي المذكور ـ وهذا الرأي يمثل تحصيل حاصل لذلك ـ يمثل «بنية فكرية هي هي، وتبقى هي هي» في السابق واللاحق.

٣ـ وتقترن بذلك الذاكرة التاريخية، لتحدث حالة من الامتلاء في الهوية الذاتية القومية العربية أولا، ولتكون بمثابة التعميم البطيء والراسخ لمنتجات الأمة العربية الثقافية والجمالية والنفسية والقيمية والسياسية والأسطورية وغيرها ثانيا. وبهذا، يتكون المخزون «القومي»، الذي يتدخل مباشرة في صوغ الهوية الذاتية القومية.

وجدير بالإشارة إلى أن الذاكرة التاريخية تتدخل، بقوة، في تعميق الهوية الذاتية، عبر مدها بعملية مفتوحة من اختزان منتجات الأمة، خصوصا إذا كان الأمر يتصل بنمط محدد من «الذاكرة »، هو «الذاكرة الشعبية». ومن ثم، حين يجري اختراق الذاكرة التاريخية للأمة بفعل داخلي أو خارجي، كما هي الحال بالنسبة إلى العرب راهنا، فإن الأمر يغدو موضع تساؤل، وربما كذلك مصدر خطر.

ولعلنا نعمق هذه المسألة بإتيانها من موقع «التراث القومي». فالتراث، الذي هو ـ كما ذكرنا آنفا ـ الماضي مستمرا حتى المرحلة الحاضرة وفاعلا فيها سلبا وإيجابا، في حين يجسد «التاريخ» الماضي مستمرا حتى خط المتاخمة بينه وبين الحاضر، أي بين «العمق التاريخي» للأمة وبين مرحلتها الحاضرة، حيث يفضي ذلك العمق إلى عمق باتجاه المستقبل. وهذا يمثل حالة مثمرة بالنسبة إلى مشروع نهوض عربي تنويري جديد.

٤ـ أما الوعي التاريخي فيجسد شرطا حاسما، بدرجة ملحوظة، من شروط إنجاز مشروع نهضة عربية تنويرية جديدة. فهو ـ مصوغا في ضوء شرائط البحث العلمي ـ يمثل المدخل النظري إلى الإحاطة بأسباب الانحطاط القائم وبآلياته ونتائجه، وكذلك بضرورات النهضة وشروط تحققها الأولية : الإرادة السياسية، والكتلة التاريخية، والمثقف العضوي النهضوي. ومن ثم، فهو في هذه الحال، سابق نسبيا على الفعل النهضوي، وكذلك في حقل الوعي الشعبي العام.

٥ـ وإذا كان الوعي التاريخي النهضوي ـ حتى الآن ـ ذا مصدرية نخبوية ثقافية، إلا أنه في

سبيل إنجاز مهمته النهضوية التنويرية يجد القائمون عليه أنفسهم أمام ضرورة قصوى، هي تعميمه في أوساط الأمة، بحيث تكف هذه الأخيرة عن أن تكون متلقيا وموضوع بحث له فحسب، لتنتقل إلى مستوى من ينتجه ويطوره ويعيد إنتاجه، أي لتنتقل من موضع للفعل النهضوي التنويري إلى ذات له. أما الانتقال هذا فيقتضي توافر عاملين اثنين هما: الإرادة السياسية، وولادة المثقف العضوي النهضوي، حيث يؤدي ذلك إلى جدلية المثقف سياسيا والسياسي مثقفا.

ومع أن ذلك هو شأن الأمة برمتها لأنه مشروعها ولأنها حامله الاجتماعي، فإنه مع ذلك ومن موقعه وبفضله، يبقى ذا أهمية أن يؤكد على أن هذه الأمة إذ تنجز مهماتها النهضوية التنويرية، فإنها تصوغ نفسها بمثابة كتلة تاريخية لها مالها من قدرة على تجاوز حطامها، أي جعله حالة مفتوحة باتجاه نهوضها.

ثالثا: بين النهضة والتنوير في المشروع العربي

تقوم بين النهضة والتنوير في الفكر العربي المعاصر علاقة أصلية غير طارئة، بحيث لا يصح القول بمشروع نهضة ما بعيدا عن مسألة التنوير. ذلك لأن النهضة فعل تاريخي ينجزه حامل اجتماعي مؤلف من رجال ونساء يدركون، بوعيهم التاريخي، أن الخروج من واقع انحطاطهم (حطامهم) يقتضي امتلاك آلية هذا الفعل وقانونياته وحدوده، والتبصر في تحقيق ذلك ضمن ظروف إنسانية وثقافية معقدة. وإذا صح القول بإمكانية النهضة دون تنوير، فإنها ستكون حينئذ فعلا يفتقد القدرة على مواجهة المخاطر الخارجية الكابحة، كما سيقف عاجزا أمام عملية النقد الذاتي المفتوح لمبادئها ومسيرتها.

هكذا بصيغة العموم والإجمال في الفكر العربي. أما بصيغة التخصيص والتفريد، فلعلنا نرى أن العلاقة بين النهضة والتنوير في المشروع العربي الجديد ذات بعد قطعي معرفيا وتاريخيا. فلا التنوير قابل للحدوث دون نهضة، ولاالنهضة قادرة على استكمال مهماتها دون ذاك. فمن خصائص الحطام العربي الراهن أنه يفصح عن نفسه - في وجهه الثقافي والايديولوجي - بالصيغة الأيديولوجية الأكثر ترديا، وهي صيغة «الظلامية». وهذه الأخيرة تقوم على خصيصتين اثنتين متتامتين، تتحدد أولاهما في رفض «التعددية» وإدانتها، ومن ثم في رفض «الآخر» وإدانته أو معاملته من موقع الدونية، سواء تحدر من الحقل الخاص (العربي) أو من الحقل العام (العالمي). أما الخصيصة الثانية - وتستنبط من الأولى - فهي الإعلان، بقطعية وبحسم، عن أن «الحقيقة» هي، من حيث الأساس، أمر لايخرج عن أن يكون حكرا في يدي «زعيم» أو «حزب» أو«نظرية» أو «مذهب ديني» أو «طائفة مذهبية» أو «أمة بعينها» أو «عرق معين»... إلخ.

بهذا يتاح لنا الكشف عن خصوصية العلاقة الراهنة بين النهضة والتنوير في المشروع العربي الجديد: إنها علاقة داخلية تضايفية. وستتعمق هذه الخصوصية، إذا فحصنا عناصر

التنوير ووظائفه في المشروع المذكور. فعناصره الكبرى ربما تمثلت في ما يلي: الحرية بما تعنيه من كونها إطارا لعملية ازدهار الأمة ضمن خيارات متعددة مفتوحة ومن كونها حافزا لذلك وضابطا وحاميا، والعقلانية بإلزامها المعرفي والأخلاقي: العقل سيد الأحكام، حتى حين يكون موضع تشكيك وتسفيه، كما هي الحال راهنا في الأصولية الظلامية داخلا وفي ما بعد الحداثة خارجا، أو حين يكون أمام معضلات وتحديات حقيقية تستدعي منه الوصول إلى «عنق الزجاجة»، إذ يرى نفسه مدعوا إلى إخضاع نفسه لإعادة بناء تأسيسي معرفي (ابيستيمولوجي) جديد. وفي هذا وذاك، تبرز الحرية العقلانية أو العقلانية الحرة - هنا في المجتمع العربي وفي مشروع النهوض به - بوصفها اقتحاما نقديا لكل المؤسسات والمنظومات الفكرية والأيديولوجية والقيمية. بيد أن العقلانية الحرة أوالحرية العقلانية إذا مثلت بالنسبة إلينا خيارا ثقافيا وسياسيا اجتماعيا أوحد، فإنها ستجد نفسها أمام مهمة شائقة شائكة، هي التعامل مع النص الديني على نحو يفهمه (يؤوله) كنص محفز للمشروع النهضوي التنويري. وفي هذه الحال، يمكن استلهام تلك التجارب العقلانية الثرية والطريفة، التي تجلت في التاريخ الثقافي العربي وقامت على تعميق دلالة العقل ووظائفه. وقد قاد ذلك إلى أن العقل إياه عمل على استيعاب النص الديني في فكرة مركزية يطرحها، وهي أن بعض ممثلي هذا النص يرون أن الدين ليس متطابقا مع العقل، ولكنه غير مضاد له.

أما العنصر الثالث الذي يندرج في نطاق التنوير فهو الدفاع عن العقل والعقلانية وعن الحرية، حرية الناس في أن يفكروا ويضعوا خياراتهم ويختلفوا فيما بينهم في حدود تحافظ على وحدة المجتمع الوطنية[5]. ها هنا تتضح البنية الكفاحية للتنوير في إطار مشروع النهضة، وها هنا تفصح عن نفسها مهمة المثقف النهضوي التنويري العربي. وإذا كنا فيما سبق قد تحدثنا عن «المثقف العضوي» تعبيرا عن العلاقة العضوية التي توحد بين المثقف والأمة، فإننا نتحدث الآن عن «المثقف النهضوي التنويري»، تخصيصا له في سياق المشروع النهضوي التنويري العربي. ويبدو أن السيولة المالية الهائلة التي أتت نتيجة اكتشاف «النفط السياسي» مع بدايات السبعينات، من القرن الماضي أولا، وانتهاء النظام السياسي العربي - في إجماله وعمومه - إلى «الدولة الأمنية» المذكورة آنفا ثانيا، وتعاظم عملية استجلاب التكنولوجيا الغربية المتقدمة لوضعها في خدمة هذه الأخيرة ثالثا، يبدو أن هذا جميعا انعكس مباشرة في محاصرة «الكفاية المادية» و«الكرامة الوطنية والأخلاقية» في المجتمع العربي، مما أفضى إلى تشكل فئات من المثقفين العرب راحت تسعى وراء كفاياتها الضائعة لقاء كرامتها المستباحة. وهنا، حدث شرخ عميق في بنية الثقافة والمثقفين العرب (وبالطبع في المجتمع العربي عموما)، أدى ولايزال يؤدي إلى انكسار الرهان النهضوي على فريق غير ضئيل من هؤلاء.

من هنا، كان العمل على تأسيس مشروع نهوض عربي تنويري جديد مقترنا ـ بضرورة قصوى ـ بإعادة بناء الثقافة والمثقفين المعنيين في إطار الدفاع عن العقل والعقلانية والحرية، وباتجاه إنتاج حالة من الحراك السياسي والثقافي في المجتمع العربي.

وتبقى ملاحظة جديرة بالتبصر، وهي أن انعقاد علاقة تضايفية بين النهضة العربية الجديدة والتنوير، تمثل خصوصية من خصوصياتها، لأن ما حدث في الفكر الغربي الأوروبي قام على وجود مرحلتين اثنتين متتاليتين، نسبيا، مرحلة النهضة ومرحلة التنوير. وبالطبع، ليس واردا أن نشتق من هذه الواقعة نتائج كبرى على صعيد بحثنا. لكن أمرا يفصح عن نفسه هنا، هو أننا في حديثنا عن نهضة وتنوير عربيين، ننطلق من الحقل العربي بمثابته المرجعية الحاسمة مع الإشارة الضرورية إلى أن «الآخر» يسهم، بطريقة أو بأخرى، في هذه المهمة، بعد ملاحظة أن الآخر المذكور متقدم علينا ومهيمن على العالم أولا، وأنه هو ذاته لابد من التمييز النسبي الابيستيمولوجي بين اثنين من مستوياته، هما مستوى المهيمن ومستوى المهيمن عليه. كما يعني ذلك أننا حين نتحدث عن مشروع نهضة عربية جديدة، فإن حديثنا هذا مقترن ـ بالضرورة المنطقية والتاريخية ـ بالتنوير العربي. فكلاهما يفضي إلى الآخر، ويكرسه ويدعو إليه.

المحور الثاني: إشكالية مشروع النهوض العربي التنويري

بعد الذي قدمناه، نواجه سؤالا بل تساؤلا يخترق كل هذا الذي قدمناه، هو: هل الدعوة إلى مشروع نهوض تنويري عربي في المرحلة العربية والعالمية الراهنة أمر يمتلك من المحفزات ما يتيح له إمكانية التحقق؟ إن طرح مسألة «المحفزات» هنا، بعد أن طرحنا مسألة «المسوغات» في الفصل الأول من هذا البحث، من شأنه إلقاء مزيد من الضوء على إشكالية المشروع المعني. فهناك، حاولنا ضبط ما إذا كانت توجد وضعية عربية راهنة تمثل الوجه الآخر من النهضة، وهو الانحطاط (الحطام)، وتستدعي ـ من ثم ـ العمل باتجاه النهوض، ووصلنا إلى الإقرار بذلك. وهنا نعمل على الكشف عما إذا كانت توجد محفزات لإنجاز ما نحن بصدده.

إن إشكالية مشروع نهضة عربية جديدة تكمن في التوتر بين تلك المسوغات وهاته المحفزات: إنه حطام عربي يملأ الحياة العربية بمأساوية سوداء. ولكنه ـ في رأينا ـ حطام مفتوح، أي قابل للاختراق والمواجهة بما يقتضيه العمل في سبيل إعادة البناء. وقد تكون المحفزات التالية حاسمة في جعلنا ننظر إلى ذلك الحطام مفتوحا:

ـ لا وجود لبنية مجتمعية مغلقة بإطلاق وغير قابلة للاختراق، ومن ثم، فالرهان التاريخي مفتوح.

ـ ضرورة التمييز بين البنية المعلنة للوضع العربي (وهي بنية متسمة بالإحباط والاضطراب وروح الهزيمة، حيث تغدو موضع رهان الإعلام العربي ومن يكمن وراءه من مؤسسات ونخب

مالية واقتصادية وعسكرية)، وبين بنيته الخفية والمسكوت عنها (وهي متسمة بالحيوية والتدفق والآمال، وإن بصيغ تفتقد كونها حالة ناظمة ومهيأة للفعل النهضوي التنويري الجمعي، ومن ثم، فهي - في الحقيقة المرجحة - موضع الرهان التاريخي المفتوح).

- نظرية اللعب (أو السجال)، التي إذا ما استخدمت بجدارة في المنظور النهضوي التنويري العربي، فإنها يمكن أن تسهم في الكشف عن مكامن القوة المحتملة في الوضع العربي، ومكامن الضعف المحتمل في وضع الخصوم.

- نظرية المماطلة التاريخية (وتكون خط تقاطع مع تلك الأخيرة)، وتقوم على استخدام جدلية الـ «نعم»، والـ «لا»، على نحو يوظف الزمن و الظروف الموضوعية والذاتية في خدمة المشروع العربي. وقد يظهر ذلك بأن تقال «نعم»حيث يعنى بها «لا»، وبأن تقال «لا» حيث يعنى بها «نعم»، وبأن تقال في حالات أخرى «لعم»حيث لا يعنى بها شيء، وإنما هي حالة من المراوغة، التي قد تكتسب طابعا استراتيجيا.

إن الدراسات الاستراتيجية الراهنة تفيد، كثيرا وبعمق، من تلك النظريتين، كما تسهم في الكشف عن حالات أخرى تتوسع بموجبها دائرة اللعب والمماطلة.

- النظام العولمي الإمبريالي الجديد يسهم يدا بيد مع جيبه الوظيفي (المشروع الصهيوني الإسرائيلي)، في إنتاج أوضاع من التحفز وربما كذلك من المقاومة في أوساط عربية، تدرك عبر التجربة المعيشة أن هذا النظام يسعى لا إلى إبداع «قرية كونية واحدة» تجتمع فيها البشرية بندية وعدالة، وإنما إلى الهيمنة على الكرة الأرضية كلها، بعد إعادة تكوين هويات شعوبها من خلال المبدأ العولمي الأعظم: أن يبتلع الناس والطبيعة، كي يتم هضمهم وتمثلهم ومن ثم تقيؤهم سلعا! ويتم ذلك عبر اكتشاف ضرورة التمييز بين فضائل ثمار العولمة المعلوماتية والتقنية والعلمية، التي ينبغي الأخذ بها وفق خصوصية المجتمع العربي واحتياجاته من طرف، وبين مفهوم «الهيمنة» التي تعمل هذه العولمة على تسييده عالميا بالاعتبارين الاقتصادي والسياسي خصوصا.

وإذا تابعنا مايسعى المشروع الصهيوني الإسرائيلي إلى تحقيقه من إعادة تفكيك للوطن العربي وفق مصالحه المتآخية مع مصالح النظام العولمي الإمبريالي، ندرك أن حافزا مهما يتبلور في الوطن العربي، يتحدد بكون هذا النظام قائما على تحويل الجميع إلى ضحايا: لن يكون هنالك رابح وخاسر في الوطن في مثل هذه الحال، وإنما يكون الجميع ضحايا، أي أولئك الطامحين إلى تحقيق مصالحهم وامتيازاتهم الكبرى مع أولئك الطامحين إلى امتلاك الكفاية والكرامة.

ويزداد هذا الحافز تبلورا مع إدراك أن ما يحدث راهنا في العالم (مثلا في سياتل وبانكوك ونيويورك)، يقدم أدلة من الداخل على أن النظام العولمي الإمبريالي لايحمل الخير والبركة للوطن العربي أولا، وعلى أنه لايمثل نهاية تاريخ العالم ثانيا.

- بيد أن تلك الحوافز كلها، وإن كانت ذات وزن مرموق بالنسبة إلى مشروع نهوض عربي تنويري جديد، إلا أنها جميعا يمكن أن تكف عن أن تكون كذلك، أي حوافز للمشروع المذكور، إذا لم ينطلق فيها من أن نقطة الإقلاع الأعظم تبدأ في داخل الوطن العربي، ومن أن الرهان الحقيقي ها هنا هو هذا الداخل، بالأمة التي تملؤه، والتي تسعى إلى أن تتحول إلى الكتلة التاريخية النهضوية المدعوة إلى إنجاز مهماتها النهضوية التنويرية.

هكذا، إذن، تتحدد إشكالية المشروع العربي في الإجابة عن التحدي الكبير من الداخل والخارج: أن يُحوَّل الحطام العربي المفتوح، ضمناً وإمكاناً، إلى مشروع نهضة عربية تنويرية.

المحور الثالث: المداخل الاقتصادية والسياسية والسوسيوثقافية

في الحديث عن هذه المداخل، يكون العمل على مشروع نهضة عربية تنويرية جديدة قد بلغ غايته العملية المشخصة، وأصبح مهيأ لإثارة ما يمس بنية المجتمع العربي في أكثر جوانبه حساسية والتهاباً. ذلك لأن الأمر هنا يتصل بالمصالح المادية الاقتصادية، وبشؤون الحكم السياسي، إضافة إلى بنية الثقافة المهيمنة.

وقد يرى البعض أن جل ما قدم في الصفحات السابقة يمكن أن يكون مقبولا من قبل النظم السياسية العربية. لكن هذه الأخيرة يمكن أن تتحفظ، بطريقة أو بأخرى، على المدخلين الأول والثاني الاقتصادي والسياسي. قد يكون في هذا الرأي كثير أو قليل من الحقيقة وهو من طبائع الأمور الموضوعية. فالمصالح الاقتصادية والانتماءات السياسية المنبثقة منها، هي الأكثر فاعلية في الحياة الاجتماعية. ومع ذلك، تبقى المسألة قائمة تتحدى النظم السياسية العربية ذاتها، كما المجموعات والأحزاب السياسية وجمهور الأمة الكبير.

إن المدخل الاقتصادي إلى مشروع النهوض العربي التنويري الجديد يتمثل في ضرورة إحداث إصلاح اقتصادي متقدم في كل بلد عربي، على نحو يجعل البلدان العربية قادرة على الوقوف على أقدامها بحق. وهذا يعني التفكير بخطط اقتصادية تنموية تأتي ذات طابع استراتيجي، وتستجيب لتطور اقتصادي متوازن داخلا، وقادر خارجا على مواجهة العولمة الاقتصادية عبر محاولة اختراقها وتوظيفها، بقدر أو بآخر، في خدمة مصالحها(أي البلدان العربية). ويلاحظ أن إنجاز ذلك العمل الكبير أصبح مشروطا بمواجهة الهدر الاقتصادي، الذي يستنزف قدرا هائلا من الطاقات الاقتصادية العربية، وبوضع حد أولي لنهب المال ثانيا. وبصيغة أخرى، يصبح السؤال التالي حاسما: من أين لك هذا؟ مع الإشارة الحاسمة إلى الهدف الأعظم المتمثل في فك الارتباط ذي الطابع الهيمني مع النظام العولمي الامبريالي الجديد.

إن المدخل الاقتصادي المذكور من شأنه، والحال كذلك، أن يقود، في الوطن العربي، إلى تحقيق أمرين متلازمين بالنسبة للفرد، هما الكفاية المادية والكرامة الوطنية، بحيث يتحول هذا

الفرد إلى أداة المشروع العربي وهدفه في آن واحد. ومعروف أن الوطن العربي من أغنى المناطق في العالم طبيعيا وبشريا. وهو الآن مدعو للبحث عن الكيفية، التي تصون هذا الغنى وتعممه بصيغة مناسبة من التوازن الاقتصادي، تلك الكيفية التي لعل المشروع المذكور أن يكون تجسيدها الدقيق والأكثر رجحانا ضمن خيارات أخرى.

أما المدخل السياسي فهناك إجماع أو شبه إجماع، في أوساط المفكرين والسياسيين الثقافيين العرب، على أن الديموقراطية تمثل الصيغة الواقعية المناسبة والفاعلة في خدمة المشروع العربي. دون الغوص في قضايا نظرية وتنظيرية حول هذا الشأن، يمكن أن نعبر عن الضرورة التاريخية للديمقراطية كمدخل للمشروع المذكور، بصيغة الأسئلة التالية: هل مبدأ وصاية نظام سياسي على الشعب والأمة أمر مقبول سياسيا وأخلاقيا؟ هل هنالك في أوساط السواد الأعظم من الأمة من يرفض مبدأ الإقرار بالتعددية السياسية والحزبية والنقابية والثقافية، أي الإقرار بالجميع ضمن حالة من المنافسة المضبوطة بين فرقاء المجتمع؟ هل هنالك في تلك الأوساط من يرفض مبدأ التداول السلمي للسلطة؟ هل من الخطأ والخطر على سلامة الناشئة وعلى وحدة الشعب والأمة أن يقبل مبدأ تعددية المنابر الثقافية في المجتمع العربي؟ وأخيرا، هل من يرفض الغرفة السرية كأداة ضامنة لحرية الاقتراع؟ إنها آليات عقلانية تضبط حركة المجتمع العربي، وتسعى - على رغم أخطاء ومثالب معينة - إلى تحقيق مبدأ: الجميع متساوون أمام القانون، محققا بذلك أهم مظاهر دولة القانون.

وبهذا الاعتبار، نكون وجها لوجه أمام ملامح أولية لمجتمع مدني، أما هذا الأخير فقد يكون الإطار السياسي الأكثر عقلانية تنظيم المجتمع العربي في سياق نهوضه. وتظهر أهمية المجتمع المدني حين نضع في اعتبارنا الوجه الآخر المناقض له والمناهض، وهو «المجتمع الأهلي»ويمكن الاختلاف الابيستيمولوجي بينهما في أن الأول «المدني» يجد مرجعيته في الوطن مفهوما وواقعا وسلوكا، حيث تجري عملية ابتلاع الظاهرات الطائفية والمذهبية والإثنية بوصفها آليات سياسية تنطوي على احتمال تقسيم الوطن بمقتضاها، أي بمقتضى الطائفة والمذهب والإثنية. أما الآخر «المجتمع الأهلي» فيجد مرجعياته في كل طائفة ومذهب وإثنية، حيث تنشأ«أوطان»تعبر عن انقسام المجتمع وتجزئته وهشاشته.

وبذلك، فهنالك ارتباط عميق بين مشروع النهوض العربي (التنوير العربي الجديد) وبين صيغة من صيغ مجتمع مدني يضبط آليات التحرك السياسي ضبطا يجعله ذا بعد تاريخي مفتوح ومثمر.

ويبرز في المستوى الثالث أخيراً، المدخل الثقافي. فهذا يمارس وظيفة تكريس المدخلين السابقين، وضبط عملية النمو الثقافي باتجاه التنوير العمومي، وذلك عبر تأصيل مظاهر الحرية والعقلانية وتعميمها والدفاع عنهما، وعما يستتبع ذلك من قيم التسامح والتوادد

والتضامن والمساواة والتواضع. والحق، إن هذا المدخل من شأنه تعميق تلك القيم في مجتمع عربي مخترق بكثير من البنيات الطائفية والمذهبية والإثنية، وما تنتجه من أشكال وعي هي دون الأفق الوطني والقومي والإنساني.

إن المدخل الثقافي إلى المشروع القومي منوطة به مهمات التبشير بهذا الأخير، وإيضاح إشكالاته ومصاعبه وآفاقه، وجعل قيمه في حياة الوطن العربي الضوابط الناظمة.

وأخيرا، يبرز المدخل الرابع، العربي العربي، ليضع يدنا على أخطر تعبير عن العلاقات العربية العربية الراهنة، أي في مرحلة الحطام العربي. أما الصيغة التي تظهر فيها هذه العلاقات فتتشعب إلى قسمين:

١ـ عدم اتفاق العرب على مسائل ومفاهيم وقيم مشتركة، تمكنهم من ضبط ما يحدث على صعيد العالم ومن تحليله واستثماره لمصلحتهم المشتركة، إضافة إلى غيابهم عما يحدث دوليا من لقاءات وندوات تناقش شؤونهم بحيث تؤثر على موقعهم دوليا.

٢ـ غياب اتفاقات بحد أدنى بين العرب على مجمل الصعد، خصوصا فيما يتصل بقضاياهم المصيرية المرتبطة بالعولمة والتطور المعلوماتي وما بعد المعلوماتي.

٣ـ تبعثر الموقف العربي حيال الموقف من القضية الفلسطينية وما تستتبعه من مسائل، مثل التطبيع العربي الإسرائيلي والشرق أوسطية والمتوسطية.

حيال ذلك، منفردا ومجتمعا، تبرز المقولة التالية ربما بمثابتها الأكثر راهنية أولا، وواقعية ثانيا: التطبيع العربي العربي في مواجهة التطبيع العربي الإسرائيلي. وتطبيع من هذا النمط يضع نصب عينيه ثلاث مهمات عظمى تلخص ما نحن بصدده على صعيد هذا المدخل الرابع، كما تتغلغل في المداخل الثلاثة الأخرى. المهمة الأولى هي المصالحة العربية، خصوصا بعد (حرب الخليج الثانية)، ومن ثم التطبيع العربي فيما بين النظم السياسية العربية. أما المهمة الثانية فتتجسد في تطبيع هذه النظم مع مواطنيها، مع شعوبها العربية اقتصاديا وسياسيا بنحو خاص بمواجهة الفقر والإفقار الاقتصادي، والتهميش السياسي. أما المهمة الثالثة فتفصح عن نفسها في العمل المشترك على إنتاج نهضة عربية تنويرية جديدة تستكمل مهمات الداخل، وتصوغ مواقف موحدة حيال الخارج الإقليمي والدولي.

خاتمة

كتب نجيب عازوري عام ١٩٠٥ في كتابه «يقظة الأمة العربية» الأطروحة التأسيسية التالية: «إن ظاهرتين هامتين، متشابهتي الطبيعة بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتضحان في هذه الأخيرة، في تركيا الآسيوية، أعني: يقظة الأمة العربية وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاق واسع. ومصير هاتين الحركتين

هو أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر إحداهما على الأخرى. وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدأين متضاربين، يتعلق مصير العالم بأجمعه(٦)».

إن هذه النبوءة التي قدمها العازوري قبل قرن من الزمن والمدعمة بمعطيات ووثائق مادية بالغة الأهمية تظهر بعمق أن مرحلة الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين مثلت منعطفا هائلا في التاريخ العربي الحديث، بل في التاريخ العالمي. لقد كانت مرحلة انتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الرأسمالية الإمبريالية. ولما كانت هذه الأخيرة قد أتت بوصفها النظام الاقتصادي السياسي والثقافي والعسكري الذي عمل على إعادة توزيع العالم وفق مصالحه الاستراتيجية العليا، فقد ترتبت على ذلك النتيجة التالية: أن يسقط مشروع، وأن يصعد مشروع. لقد سقط المشروع النهضوي العربي (واعتبرناه فيما سبق الفعل النهضوي الثاني في التاريخ العربي) تحت وطأة التدفق الرأسمالي الإمبريالي بالتساوق مع نشوء المشروع الصهيوني. من هنا، كان ذلك الكشف الكبير الذي قدمه عازوري، حين وضع يده على جدلية السقوط والصعود تلك.

وإذا كان عازوري قد نظر إلى التاريخ اللاحق منذ حينه على أنه حلبة صراع بين مشروع نهضوي عربي ذي عمق تاريخي ويمتلك من ثم الشرعية التاريخية عبر هويته الذاتية وجدواه التاريخية، وبين «مشروع» سيتحدد بوصفه جيبا من جيوب الإمبريالية الوظيفية، ومن ثم بوصفه مشروعا ملفقا في ضوء العمق التاريخي والهوية الذاتية القومية، نقول إذا نظر عازوري للمسألة على هذا النحو، على الأقل ضمنا، فقد أوصلنا إلى أن تاريخ البشرية سيتحدد منذ ذلك الحين فصاعدا بوصفه تاريخ صراع بين هذين الفريقين.

وبعد مرور مائة عام هي مرحلة تصاعد المشروع الصهيوني وتفكك المشروع العربي، تأتي نهايات القرن العشرين لتسجل، مرة أخرى، نشوء منعطف تاريخي هائل وذي بعد مصيري بالنسبة إلى مصائر البشرية، ومصائر العرب ضمنها. فإذا كانت نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين قد تحددت من موقع الرأسمالية الإمبريالية في قانون إعادة توزيع العالم استراتيجيا وفق مصالحها، فإن نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين تفصح عن نفسها من موقع رأسمالية امبريالية عولمية أتت ـ بعد تفكيك المنظومة الاشتراكية وتفتيت الواقع العربي بصيغة حرب الخليج الثانية ـ لتطرح وضعا جديدا بالاعتبار العالمي الكلي : أن تختزل العالم إلى هوية واحدة وحيدة، هي هوية الكوسموسوقية السلعية بدلا من كوسموبوليتية القرن التاسع عشر، مع تقدم هائل غير مسبوق على الصعيد العلمي الاقتصادي والعسكري.

هكذا، تبرز الرغبة العولمية الوطيدة لإعادة بناء العالم كله عبر إعادة بناء هوياته الوطنية والقومية أولا، وعبر استبدال الصراعات المثمرة تاريخيا وبالتالي المفتوحة تاريخيا (كالصراع السياسي والقومي والوطني والطبقي) بصراعات عقيمة تاريخيا ومن ثم مغلقة تاريخيا، من

نمط الصراعات الطائفية والمذهبية والإثنية والإقليمية. ها هنا يجد العرب أنفسهم، مرة أخرى، أمام حالة قد لا يرون واحدة أخرى إن لم يعرفوا كيف يواجهونها.

لم يعد الأمر متعلقا باجتياح اقتصادي وحده أو سياسي وحده أو عسكري وحده أو ثقافي وحده، وإنما أصبح يحمل في طياته ذلك كله، ولكن من موقع تفكيك الهوية الوطنية والقومية العربية، وما يقترن بها من هويات تشكلت في سياقها على الأصعدة الأخلاقية والاجتماعية والدينية والثقافية والنفسية. لم يعد الأمر مرتبطا باستغلال شعوب عربية وأمة عربية ومحاولة تأبيد تخلفها برفعه إلى سقف التخليف، وإنما أصبح يعني إنهاء تلك الشعوب ومعها الأمة التي تمثل جماع الموقف القومي التاريخي فيها.

وهكذا تنشأ مقولة جديدة (هذه المرة ذات بعد انطولوجي وجودي ماهوي) على صعيد العالم،كما على صعيد الأمة العربية والشعوب العربية، تلك هي: أن نكون، أو أن لانكون! وهذا يصبح أكثر وضوحا بالنسبة للعرب المعاصرين، حين نأخذ بعين الاعتبار أن المشروع الصهيوني راح يندغم شيئا فشيئا في بنية النظام العولمي الإمبريالي الجديد، محققا بذلك عملية الانتقال إلى «مابعد الصهيونية». أما هذه فتأتي استجابة عميقة للمرحلة العولمية، بأن تنتقل وفق واقع الحال إلى مشاريع الشرق أوسطية والمتوسطية والأوروبية التوحيدية.

وهذا كله يمثل ثقلا ضخما يأخذ في التحقق على نحو بدا الأمر فيه وكأن العرب قد بوغتوا فيه وتم استفرادهم.

إن مصير العرب برمته يواجه الآن تحديا لامثيل له في تاريخ التحديات التي واجهوها. ومن ثم، إذا كانت البنية غير قابلة لأن تغلق نهائيا في نطاق المشروع العولمي مابعد الصهيوني، وكانت من ثم قابلة للاختراق، فإنهم - والحال كذلك - مدعوون إلى الكشف عن وجهات فتحها وعن كيفية اختراقها. ولعل هذا يحدث عبر خطوات قد تبدو ساذجة، ولكنها تمثل مدخلا للفعل:

١ - التمييز في العولمة بين كونها نظاما اقتصاديا وما بعد معلوماتيا وثقافيا يجلب ثمارا هائلة للبشرية، وبين كونها هذا النظام الذي يسعى إلى الهيمنة السياسية والاقتصادية والعسكرية على العالم، والعرب من ضمن ذلك.

٢ - العمل على تعميق الجانب الأول، ومواجهة الجانب الثاني عبر محاولة إعادة البناء العربي من الداخل ضمن الحدود الناظمة المشتركة، وفي ضوء التحولات التي تحدث في عالم العولمة ذاته.

٣ - إن هوية «العمل» المعني هنا تفصح عن نفسها بوضوح بالغ الدلالة: إنها هوية مشروع نهوض عربي تنويري جديد. وهذا المشروع إذا كان يبدأ بواحد من مليون، فهو صحيح حين توضع العلاقة بين الواحد والمليون على نحو استراتيجي دقيق. وهو لن يكون صحيحا حتى إذا بدأ بالألف من المليون، حين يكون هذا الألف مبعثرا متناثرا وفاقدا القدرة على النمو باتجاه الهدف الكبير والبعيد.

-1 Marx Engels - Ueber Religion. Dietz Verlag Berlin 1958,p. 122 - 123.

-2 انظر حول ذلك: ديلاسي أوليري ـ الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، القاهرة ١٩٦١، ص ٢٨٠ ـ ٢٩٩.

-3 نستخدم هنا مصطلح «السلفوية» بدلا من المصطلح الشائع «السلفية»، تحقيقا لغرضين اثنين. أما الأول فيقوم على أهمية ضبط الاصطلاحية العربية على نحو يتسق مع بنائها الاصطلاحي المنطقي الدقيق. وهنا، يغدو القول ضروريا بأن «الواو» في المصطلح الأول هو تعبير عن التموقف والتمذهب، بحيث تصبح السلفوية رؤية منهجية تتضمن القول بأن الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاف، كما يتضح أن المصطلح الثاني«السلفية» يصبح تعبيرا عن «حالة السلف» الموضوعية المعيشة، دون تحميلهم شحنة تجعل منهم المرجعية المطلقة. أما الغرض الثاني فمقصود به الوصول إلى مقولة «السلف الصالح» ووضع هذا الأخير في سياقه التاريخي، خصوصا عبر المقولة الشهيرة ذات الأهمية المنهجية على صعيدي التأويل والاجتهاد، وهي : هم رجال، ونحن رجال.

-4 ننظر إلى «التراث» هنا، على أنه هو الماضي مستمرا في الحاضر وفاعلا فيه على نحو من الأنحاء. وبالمقابل، يبرز «التاريخ»من حيث هو الماضي متوقفا عند خط المتاخمة بينه وبين الحاضر. وعلى أساس ذلك، ينظر إلى موضوع بحث «النظرية التراثية» وموضوع بحث «علم التاريخ».

-5 يلاحظ أن هذه الفكرة لها مرجعية تعود ـ على الأقل في أحد أوجهها المهمة ـ إلى الفيلسوف الألماني Kant، في بحثه حول التنوير.

-6 نجيب عازوري : يقظة الأمة العربية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د.ت.)، ص ٤١.

نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس*

د. حسن حنفي**

١ - الموضوع والمنهج والصورة

مصطلح «التنوير» الآن من أكثر الألفاظ العربية تداولاً منذ عقدين من الزمان، بعد أن ظهر المد الإسلامي وانتشر في الثقافة والإعلام والتعليم والحياة العامة. روجت له الاتجاهات «العلمانية» مستقلة عن الدول أو بتأييد منها للوقوف في مواجهة التيار الإسلامي متهمة إياه بالظلامية.

وعادة مايوصف بالعربي وليس بالإسلامي، قراءة للماضي في الحاضر، وإسقاطاً من الحاضر على الماضي. فمنذ فجر النهضة العربية، والعرب يعيشون عصر تنوير عربي، ويحنون بعد انتكاسة التنوير الأول إلى تنوير عربي جديد.

ولم تنج التيارات الإسلامية من استعمال اللفظ مع تعديل في الاشتقاق من «تنوير» إلى «مستنير». فالإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحي الذي يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام في خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفي التقليدي والخطاب العلماني الغربي، ويقبل الحوار مع الطرفين، ويشارك في قيم التنوير التي تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير في الغرب، خاصة في فرنسا، في القرن الثامن عشر ومعرفة العرب بها بعد تقديمهم في مصر والشام منذ رفاعة الطهطاوي.

ومع ذلك يظل لفظ «التنوير» لفظاً مرتبطاً بالغرب، بالفلسفة الغربية خاصة في القرن

(*) مجلة عالم الفكر، الكويت، ربيع ٢٠٠٠.

(**) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسية. وما زال أشهر فلاسفة التنوير روسو، وفولتير، ومونتسيكيو، ودالمبير، ودويدرو، وتيار «دائرة المعارف الفلسفية» في فرنسا وفي ألمانيا، هردر وكانط ولسنج وفشته، وفي انجلترا دعاة الدين الطبيعي، وفي أمريكا توماس بين، وفي إيطاليا روزميني.

وعلى الرغم من أن التنوير موجود في كل حضارة، إلا أن التنوير الغربي الحديث هو الذي غلب على الأذهان، فاحتكر الحاضر الماضي وطغى عليه. إذ يمثل كونفوشيوس في الصين حركة تنويرية في الدين الصيني القديم، قراءة أخلاقية إنسانية اجتماعية لكتاب «التغيرات». والبوذية اتجاه تنويري في الهندوكية القديمة تتجاوز العقائد والطقوس وتعدد الآلهة إلى الدين الروحي الخالص. والفلاسفة اليونان سقراط وأرسطو وأفلاطون يمثلون التنوير العقلاني اليوناني في مواجهة الأساطير اليونانية وحكم الطغاة. يمثل عصر «بركليس» في التاريخ اليوناني عصراً تنويرياً. والإسلام دين تنويري يقوم على العقل، ويؤكد حرية الإنسان ومسئوليته والعدالة الاجتماعية والمساواة، وقدرة الإنسان على السيطرة على قوانين الطبيعة بعد اليهودية الاختيارية الاصطفائية والمسيحية القلبية المخلصية. والرشدية اللاتينية في العصر الوسيط المتأخر تمثل حركة تنوير ضد الكنيسة والدولة والإقطاع. فالتنويرالأوروبي في القرن الثامن عشر ما هو إلا مرحلة من مراحل التنوير البشري الذي يميز كل حضارة، وكأن كل حضارة تمر ضرورة بحركة «تنوير» في مقابل الاتجاه المحافظ. وعادة ما يطلق على التنوير صفة العربي أكثر من الإسلامي على الرغم من أن وصف الفكر الحديث يكون على التبادل بين الصفتين، الفكر العربي أو الفكر الإسلامي. فالأفغاني ومحمد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي من المصلحين الإسلاميين وإن لم يكونوا عرباً. وشبلي شميل، وفرح أنطون، وأديب اسحق، وسلامة موسى، والبستاني، واليازجي، وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشوام إلى بر مصر عرب وإن لم يكونوا مسلمين ديناً. فالإسلام ثقافة جميع العرب، مسلمين ومسيحيين. ولايعني التأسيس هنا التأسيس الفلسفي بالضرورة، فالخطاب العربي المعاصر حامل لواء التنوير مازال خطابا ثقافياً عاماً خالياً من الأحكام الفلسفية، مصطلحاً وموضوعاً ومنهجاً. يضم الخطاب الثقافي العام والتاريخي والأدبي والسياسي والقانوني والاجتماعي والديني العام. لذلك ارتبط التنوير بهذه المجالات كلها. ودخل فيه الأفغاني ومحمد عبده من الإصلاح الديني، والطهطاوي وخير الدين التونسي من الإصلاح السياسي لبناء الدولة الحديثة، وشبلي شميل وفرح انطون من أجل إعادة بناء الموقف من الطبيعة على أساس علمي.

اتسم التنوير العربي بالتنوع والشمول، وتعددت النماذج على مدى ثلاثة قرون في التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربي المعاصر، الإصلاح الديني، والسياسي الليبرالي، والعلمي العلماني. وعلى الرغم من هذا التنوع والشمول إلا أنه يخضع لبنية واحدة، وتنطبق عليه أحكام

واحدة. وهذا هو معنى «التأسيس» أي البحث عن الجذور المشتركة للتنوير العربي بكل تياراته وعلى مدى أجياله.

ويضم التنوير العربي مساحة زمنية تتجاوز القرنين من الزمان، القرن الماضي وهذا القرن الذي انقضى، التاسع عشر والعشرون. ويتزاحم فيها التاريخان الميلادي والهجري، فالفكر العربي هو جماع الوافد والموروث، ما يفد من الغرب الحديث وما يأتي من التراث القديم. ويتبادل على الفكر الوصفان، الحديث والمعاصر. فهو الفكر العربي الحديث الذي يضم قرنين. وهو أيضاً الفكر العربي المعاصر الذي قد يشير إلى القرن العشرين فقط دون تحديد زمني دقيق للوصفين. ولما كانت جذور المعاصر في الحديث، وكان الفكر العربي المعاصر امتداداً للفكر العربي الحديث استمراراً أو انقطاعاً، تواصلاً أم ردة فإن التنوير العربي يضم التجربتين معاً. وإذا كان الجيل يمثل أربعين عاماً فإن التنوير العربي قد حملته خمسة أجيال على الأقل في الفكر العربي الحديث والمعاصر(1).

ويصعب التمييز في هذه المساحة الزمنية بين الفكر والواقع، بين الفلسفة والسياسة، بين الموضع والموقف، بين النظر والعمل. فالباحث جزء من الموضوع، يحمل هموم الفكر والوطن، وجزء من حركة التحرر العربي، وأحد روافد التنوير العربي الإسلامي.

كما أنه يصعب التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين التقرير الخالص وبعض الأمنيات. وصف ما هو كائن استسلام وعجز وإحباط وتشاؤم، والحلم بما ينبغي أن يكون طوباوية وأحلام يقظة. والتنوير العربي بين الاثنين يتجاوز ما هو كائن دون الإغراق فيما ينبغي أن يكون.

وتتعدد المناهج في تناول الموضوع. إذ يمكن استعمال المنهج التاريخي النقدي الذي يقوم بعرض نشأة التنوير العربي وتطوره وتموجاته وجدليته. ويعتمد على أكبر قدر ممكن من الإحالات إلى المصادر الرئيسية والمراجع الأساسية، والنصوص والدراسات لإعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع على الرغم من توافرها بل وتكرارها من دراسة إلى أخرى على مدى أكثر من نصف قرن. يستعرض فيه الباحث قدرته على التجميع والحشد للتواريخ وأسماء الأعلام ومؤلفاتهم، ويفيد المبتدئين وصغار الباحثين.

ويمكن الاعتماد على منهج تحليلي فكري خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر، ومن الدال إلى الدلالة. ويحاول أن يستبطن الأمور بناء على تجربة حية تتكشف فيها ماهية التنوير. فالموضوع يظهر من خلال الذات، والتجربة الجماعية، الحضارية والتاريخية، تتكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتي المشترك، وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجاً.

والتنوير العربي كمصطلح هو صورة فنية أثيرة في الثقافة العربية الإسلامية، مشتقة من

لفظ النور التي منها آيات النور الشهيرة (نور على نور)، قبل أن يشير إلى التنوير الغربي (٢). لذلك يمكن الحديث عن فجر التنوير العربي وغسقه، وظهره وضحاه، استكمالاً للصورة. وقد تكون الصورة إحدى تجليات الموضوع في الذات. لذلك كانت لغة التصوير الفني أبلغ في الإقناع والتأثير والإيحاء من اللغة العقلية (٣) (الرياضية أو المنطقية المجردة)، أو اللغة العينية الحسية الملموسة.

٢ - فجر التنوير العربي

لقد بدأ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان بثلاث بدايات متمايزة كلها جادة وأصيلة. الأولى الدين، فلا يتغير شيء في واقع الأمة إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً، طالما أن الدين مازال حياً في النفوس، يحدد تصور الناس للعالم، ويضع معاييرهم للسلوك. التراث مازال متواصلاً، من الماضي إلى الحاضر. ونظراً لسيادة روح المحافظة عليه في العصور المتأخرة، وأحادية النظرية، الأشعرية في العقيدة، والشافعية في الشريعة، واستبعاد الفرق والمذاهب الأخرى التي كانت تمثل الرأي الآخر، المعتزلة والخوارج والشيعة، فقد بدأ الإصلاح الديني يتخلص من روح المحافظة، ويرد الاعتبار للرأي الآخر، فأصبح محمد عبده أشعرياً في التوحيد معتزلياً في العدل. واعتبر الشيخ شلتوت الفقه الجعفري مذهباً خامساً، وتأسيس جماعة التقريب بين المذاهب، واندلاع الثورة الإسلامية في إيران، والمقاومة الإسلامية في جنوب لبنان. وظهر المعتزلة الجدد يدعون إلى العقل والحرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ووضع الأفغاني أسس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، واندلعت الثورة العرابية بناء على تعاليمه بعد صيحة عرابي في قصر عابدين «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم». واندلعت الثورة المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا ثم عمر المختار. ونشأت حركات الاستقلال في المغرب العربي، علال الفاسي، وعبد الحميد بن باديس، وحركة علماء الجزائر، والبشير الإبراهيمي، وعلماء الزيتونة، الطاهر بن عاشور، والفضل بن عاشور.

وامتدت النهضة الإسلامية إلى الهند. فظهر أحمد خان مدافعا عن الحداثة والعصرية من خلال التعليم والثقافة. ثم ظهر محمد إقبال مؤسسا الذاتية المستقلة في مواجهة الغرب باسم الاجتهاد دون التقليد.

وكانت الحركة الإصلاحية قد بدأت من قبل وسط شبه الجزيرة العربية في الحركة الوهابية تنقية للتوحيد، ورفضا لكل أشكال الوساطة بين الإنسان والله، وكل أنواع الشرك النظري والعملي، وإقامة سلطة سياسية تحول الدعوة الدينية إلى دولة وإن غلب النقل على العقل.

فكان لهذا التيار الفضل في الدفاع عن الهوية وتوحيد الأمة، وخروج معظم حركات التحرر

الوطني منها لمقاومة الاستعمار والصهيونية، بل ولإقامة دول حديثة ونظم اشتراكية وعمران، ونقل الحضارة الإسلامية من فترتها الأولى الزاهرة في القرون السبعة الأولى التي أرخ لها ابن خلدون وإنهاء الفترة الثانية، عصر الشروح والملخصات، وبداية فترة ثالثة تعود فيها الحضارة الإسلامية إلى عصر ذهبي جديد، وما زال يجاهد في فلسطين «حماس»، وجنوب لبنان «حزب الله». بل لقد قامت الثورة الإسلامية في إيران بفضله وتثير دهشة العالم بهذا التحول الديمقراطي، والصراع الحر بين المحافظين والإصلاحيين.

والثانية الدولة، فلن يتغير شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الوطنية الحديثة أولاً كما قال الطهطاوي: «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع». فهي دولة حديثة تقوم على حرية الفكر، والنظام البرلماني، والتعددية الحزبية، والدستور، والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وتعليم البنين والبنات، والتخطيط والعمران الحديث الذي يشمل الزراعة والصناعة. وهو النموذج الليبرالي الذي كان سائداً في الغرب والذي كان المثل الأعلى لحركة التنظيمات في تركيا.

لم يتبناه الطهطاوي تقليداً للغرب بل اجتهاداً في القديم. فلا فرق بين مُثل التنوير الوافدة من الغرب وبين الموروث القديم. فما سماه الغرب العقل معروف عند المعتزلة في الحسن والقبيح العقليين، وفي الشرع. ولا فرق بين ما قاله مونتسكيو في «روح القوانين» وبين ماقاله ابن خلدون في العمران. فمونتسكيو ابن خلدون الغرب، وابن خلدون مونتسكيو العرب. والدولة تقوم على حب الأوطان، وهو جزء من تاريخ الأمة وأقوالها المأثورة مثل «حب الوطن من الإيمان» ومؤلفاتها العديدة مثل «الحنين إلى الأوطان» لأبي حيان التوحيدي. والمصالح العامة في الشريعة هي المنافع العمومية في العمران الحديث.

يقرأ الطهطاوي الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا في «تلخيص الابريز». فمعرفة الآخر الحديث ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لتنمية النفس وإكمال نقصها. ومعرفة الأنا ليست غاية في ذاتها بل لرؤيتها في صورة الآخر، والحكم على القديم بمعيار الجديد. هذه المرآة المزدوجة بين الأنا والآخر هي التي ساعدت على رؤية نقائص الأنا في مرآة الآخر، ورؤية نقائص الآخر في مرآة الأنا [٤].

حرص الفكر الليبرالي الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل. وفي الوقت نفسه جعل حاجة الواقع هي المحك في الاختيار من المصدرين لما يلبي هذه الحاجة. يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز من التراث القديم، و «تلخيص الابريز» وترجماته من الوافد الجديد ثم «مناهج الألباب» في الدولة المصرية الوطنية الحديثة كما بناها محمد علي وأسرته.

وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديموقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط. وقد أدى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة في مصر، وترسيخ النظام الديموقراطي الذي كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة في منتصف القرن الماضي.

والثالثة، الطبيعة والمجتمع أي العلم والمجتمع المدني بلغة العصر. فلن يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. نكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، ونؤسس المجتمع المدني الحر عن طريق العقد الاجتماعي، الدين لله والوطن للجميع. وهو التيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل.

ولما كانت الطبيعة في ذلك الوقت هي الطبيعة الحيوية وعلوم الحياة التي سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعي الحيوي بل أيضاً الإنساني. كل شيء يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن، والقانون، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع، والأخلاق، والتربية. وترجم كتاب «أصل الأنواع» لداروين حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء.

كان المقصود إحداث «صدمة حضارية» بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفوتوغراف والعربة والقطار وقوة البخار والبرق التي تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك في «فلسفة النشوء والارتقاء».

ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تمت إعادة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم في أصوله الأولى في القرآن الكريم. فتذكر آيات خلق الجنين في رحم الأم، وآيات الحث على التأمل في مظاهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنبثق الحياة، ثم طبق نظرية التطور في موضوعات محلية في اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم.

وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد في الثقافة العربية ومواجهة القديم بالحديث، والبداية بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح في مواجهة الكتاب القديم المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المشاهد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

٣ - غسق التنوير

ثم بدأت هذه التيارات التكوينية الثلاثة في الفكر العربي الحديث في الأفول التدريجي، والانتقال من فجر التنوير إلى غسق التنوير، حتى أصبحت النهايات على نقيض البدايات،

والنتائج عكس المقدمات. وانقلب التنوير العربي من النقيض إلى النقيض، وكأن شيئاً لم يحدث، وكأن التقدم يحتوي على التأخر في ثناياه، وكأن الوجود يقوم على عدم.

فبعد أن اندلعت الثورة العربية وفشلت وأدت إلى احتلال مصر خشي محمد عبده تلميذ الأفغاني من هذا التصور العام الشامل للإسلام الثوري، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل عند أستاذه. فآثر التريث والهدوء والنفس الطويل، والاستعداد، والتمهيد للثورة عن طريق يقظة النفوس والعقول، وإصلاح مناهج التربية والتعليم، وإتقان اللغة العربية، وتعلم الفنون والصناعات، وإصلاح المحاكم الشرعية، ونقد العادات الاجتماعية في الريف والمدن، وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية بل والتعاون معها. ولاضير من صداقة الإنجليز والتعلم منهم واتقاء شرهم. الإسلام نهضة حضارية شاملة، تجديد للعلوم القديمة خاصة علم الكلام كما فعل في «رسالة التوحيد»، والتفسير كما هي الحال في «تفسير جزء عم» وكما دون رشيد رضا في «تفسير المنار»، وفي بيان التمايز بين نهضة الإسلام الأولى وتقدم الغرب الحديث واختلاف النموذجين في «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية».

ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ ثم ألغيت الخلافة وتبنت نمط التحديث الغربي، وقطعت مع الموروث القديم، وانتصر حزب «الاتحاد والترقي» وجماعة «تركيا الفتاة» على حزبي الإصلاح والحزب العثماني خشي رشيد رضا تلميذ محمد عبده من تكرار ما حدث في تركيا في شتى أرجاء العالم الإسلامي، فارتد سلفياً محافظاً ممسكاً بالماضي، ماداً جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب الذي تمتد جذوره إلى ابن تيمية الذي تمد جذوره إلى أحمد بن حنبل الرافض حداثة العصر، وتشعبات الفكر، وتشتت الأمة، محتمياً بالنص من مخاطر العقل. فتقلص الإصلاح مرة ثانية حيث أصبح تياراً سلفياً خالصا.

ثم تتلمذ حسن البنا على رشيد رضا في دار العلوم، وأعاد نشر «المنار» بعد توقفها لمدة عام. وأراد إحياء مشروع الأفغاني الأول، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج، وحول القهر في الداخل إلى الفساد السياسي في لعبة القصر والأحزاب، ومنادياً بتوحيد الأمة في مراكز ثلاثة، مصر والعروبة والإسلام، ومجاهداً في فلسطين، ومثيراً لعديد من الثورات في اليمن والنهضة الإسلامية الحديثة في سوريا والأردن والسودان. أراد إكمال مشروع الأفغاني بالتحول من الأيديولوجية الثورية إلى بناء الحزب الإسلامي الثوري الذي سيناط به تحقيق المشروع الإسلامي. فأسس جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية وعلى ضفاف القناة وأمام معسكرات الإنجليز. وأصبحت أحد روافد الحركة الوطنية في الأربعينات، وأحد مصادر تكوين الضباط الأحرار. وبعد استشهاده في ١٩٤٩ وقيام الثورة المصرية في ١٩٥٢ وكان من بين مبادئها الأولى التحقيق في استشهاده حدث صدام بين الإخوان والثورة، صراعاً على السلطة في ١٩٥٤. دخل سيد قطب بعدها السجن، وتحت أهوال التعذيب، تحول من «العدالة

الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمي والإسلام» إلى «معالم في الطريق»، يكفر المجتمع، ويضع تقابلاً بل تناقصاً وتضاداً بين الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والفكر. ولن يقضي الإسلام على نقائضه إلا جيل قرآني فريد تحت شعار «لا إله إلا الله» وإعلان الحاكمية [٥].

وداخل السجون تحول التنوير الإسلامي إلى خطاب أصولي متماثل في جماعات العنف، جماعة الجهاد، وجماعات التكفير والهجرة. تعتمد على النقل دون العقل، وتتمسك بالعقيدة والشريعة، بالحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، قطعية الحكم، يصعب معها الحوار، تستبعد وتقصي المخالفين، وتكفر باقي التيارات «العلمانية». تعادي الدولة الوطنية والقومية العربية، وتدافع عن الأممية الإسلامية. تقع في جدل الكل أو لاشيء، وهدم ما هو قائم من أجل البناء من جديد دون أنقاض. ولا ضير من استعمال العنف والإعداد للانقلاب ما دام وجودها مازال غير شرعي، وما زالت تشعر بضرورة الانتقام لما حدث لها على مدى نصف قرن. ويشق الصف الوطني بين جناحين متقاتلين والتضحية بآلاف الأبرياء كما هي الحال في الجزائر.

وحدثت كبوة مماثلة في التيار الليبرالي. فبعد أن أقام الطهطاوي توازناً متعادلاً بين التراث القديم والتراث الغربي، بين مُثل التنوير عند المعتزلة والحكماء والفقهاء ومثله في التنوير الغربي بدأ هذا التوازن في الاختلال لصالح التنوير الغربي عند أحمد لطفي السيد. فترجم كتاب «السياسة» لأرسطو عن الفرنسية، كما ترجم طه حسين «دستور الأثينيين» بعده أيضاً عن الفرنسية. وبدأ الانعزال عن الثقافة الموروثة للأمة لصالح الثقافة الوافدة. وقد ظهر ذلك بوضوح في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين الذي ظهر عام ١٩٣٨ مؤكداً ربط مصر بالغرب، باليونان قديماً وفرنسا حديثاً في إطار ثقافة البحر الأبيض المتوسط بعيداً عن العروبة والإسلام وآسيا وأفريقيا، تنفيذاً لأحد بنود معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا بأن تصبح مصر جزءاً من الغرب [٦]. ولم تشفع إسلاميات طه حسين أو عبقريات العقاد في إعادة التوازن المفقود بين الموروث والوافد. واستمر النموذج الغربي الليبرالي هو السائد قبل الثورات العربية الأخيرة منذ منتصف القرن الماضي، وانضم إليه علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» في تبني النمط التركي الغربي، فصل الدين عن الدولة، وجعل الدين علاقة خاصة بين الإنسان والله، والدولة تقوم على المجتمع المدني الذي يقوم بدوره على عقد اجتماعي حر بين المواطنين. وسار في التيار نفسه خالد محمد خالد في «من هنا نبدأ»، فأصبحت الليبرالية معادية للإسلام كمنهاج شامل للفرد والمجتمع. وبدأ الاستقطاب بين الوافد والموروث بين «شروق من الغرب» و«ظلام من الغرب» في نموذج الانقطاع مع الماضي والتواصل مع الغرب، القطيعة مع تراث الأنا، والربط مع تراث الآخر [٧]. فأصبحت الليبرالية علمانية خالصة، ترفض تأسيس ذاتها على الشورى الإسلامية أو البيعة أو الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر. واشتد الصراع بين العلمانية والأصولية إلى حد الاقتتال وسفك الدماء كما هي الحال في الجزائر.

وفي الممارسة تحولت الدولة الليبرالية في النصف الأول من القرن الماضي ومع الدولة القومية في النصف الثاني منه إلى أداة قمع وقهر. فالبنية الأبوية موروث ثقافي يطغى على النظم السياسية، إسلامية أو ليبرالية أو قومية أو ماركسية، وباسم الليبرالية والانتخابات المزيفة في غالب الأحوال، والواجهات الليبرالية تحكم الأنظمة الملكية الوراثية أو العسكرية الانقلابية، وكلاهما تنقصه الشرعية لأن السلطة فيه لا تأتي ببيعة من الناس كما قال القدماء: الإمامة عقد وبيعة واختيار، بل إن أسماء الأقطار العربية تدل على هذا الاضطراب في الشكل السياسي. فهي موزعة بين المملكة، والجمهورية، والجماهيرية، والدولة، والإمارة، والسلطنة، وسلطة الحكم الذاتي. وباسم القومية يتم العدوان، وباسم الطائفية والعرقية تتم التجزئة، وباسم القبلية والعشائرية تندلع الحروب الأهلية، وباسم الحدود بين الدول تقع النزاعات التي تصل إلى حد الحروب. فقدت الليبرالية مضمونها وأصبحت تعني فقط حرية السوق، والرأسمالية التجارية، وما يتبع ذلك من فساد واستغلال واحتكار، إذ تنشأ الرأسمالية الريعية دون تمثل القيم الليبرالية في حرية المنافسة وعدم الاحتكار.

وحدثت الكبوة نفسها في التيار العلمي العلماني، تنازل كل جيل عن الجيل السابق ومنطلقاته الأولى. حرص شبلي شميل مثل الطهطاوي على إيجاد الميزان المتعادل بين الوافد والموروث في الدعوة إلى العلم والعلوم الطبيعية حتى يمكن تأهيل الناس إلى نظرية التطور وعلوم الحياة. ثم جاء فرح أنطون كي يجعل من الدعوة إلى العلم والعلمانية دعوة غربية خالصة. بهما تقدم الغرب ومن دونهما تخلف العرب. ونشأ حوار على صفحات الجامعة و «المنار» بين فرح أنطون ومحمد عبده من «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية». يضع فيها فرح أنطون نموذج الغرب الذي يجب على كل الشعوب تبنيه، فصل الدين عن الدولة، لأن العلم عامل تقدم في التاريخ كما تثبت بذلك التجربة الأوروبية. والعلم الطبيعي لا أسرار فيه، لا خرافات ولا معجزات. تجربة الغرب مثل يحتذى عند الشعوب [8].

واستمر في التيار نفسه يعقوب صروف ونقولا حداد مروجين للعلم، ومبينين أهمية الإنجازات العلمية الحديثة خاصة نظريات الطبيعة مثل النسبية ومخترعات العلم الطبيعي كالبرق والكهرباء. وأسس يعقوب صروف لذلك مجلة «المقتطف». وسار سلامة موسى في التيار نفسه مروجا لأفكار القوة والسوبرمان عند نيتشه ولأصول نظرية التطور وتطبيقاتها في الحياة الإنسانية. نشر معظم النظريات الغربية الحديثة في علم النفس والتحليل النفسي، والانثروبولوجيا الطبيعية وعلوم الاجتماع والسياسة، ودعا إلى المساواة في الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل وإن كان هناك تمايز فيزيقي بينهما. ودافع عن حرية الفكر وديمقراطية

الحكم، وعرَّف المسلمين بعلم الفولكلور والفنون الشعبية. وأسس لذلك « المجلة الجديدة». الغرب هو مصدر العلم. ففى « هؤلاء علموني» يذكر سبعا وعشرين عالما ومفكرا وأديبا: سقراط، أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، ديكارت، اسبينوزا، كانط، جاليليو، كوبرنيقس، دارون، هيوم، نيتشه، هيجل، برنارد شو... إلخ. كلهم من الغرب ولا أحد من الشرق باستثناء غاندي!

ثم سار إسماعيل مظهر في التيار نفسه حتى قبيل وفاته بعام واحد. وأعاد ترجمة «أصل الأنواع لدارون» مبشرا بنظرية التطور ومطبقا إياها في اللغة والأدب والأخلاق والاجتماع. ثم ظهر التيار في صورة الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود، الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله. أما العلم فعلاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع.

انتهى هذا التيار العلمي العلماني أيضاً إلى عكس ما بدأ به، وفقد التوازن بين الوافد والموروث عند رائده الأول شبلي شميل، وأوقع الناس في ازدواجية العلم والإيمان، «الدين لله والوطن للجميع». ونظراً لرغبة البعض في تجاوز هذه الثنائية حاول «أسلمة العلوم»، أخذ العلوم الغربية التي يصل إليها بجهده ثم الحكم عليها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي من ابتساره وانتقائه وتأويله. وينتهي إلى قبول العلم الغربي أو رفضه بناء على هذه النظارة النصية التي يرى العلم من خلالها. فالقرآن فيه كل العلوم التي توصل إليها الغرب. والغرب يعرف العلم دون الدين، فلديه نصف الحقيقة. والمسلمون لديهم العلم والدين، الحقيقة كلها. الغرب له الدنيا دون الآخرة، وللمسلمين الدنيا والآخرة، مما يعطي المسلمين إحساساً بالرضا، والاعتماد على نقل المعرفة.

٤ - شروق التنوير

وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ بدأ التنوير العربي مرحلة جديدة فيما يسمى «المشاريع العربية المعاصرة» خاصة في مصر والمغرب والشام، واستئنافاً للتيارات الرئيسية الثلاثة في فجر التنوير العربي، وابتداء من بؤرة واحدة. استمر تيار الإصلاح الديني في المشاريع العربية المعاصرة التي تبدأ من التراث كمخزون نفسي من أجل إعادة بنائه بحيث يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً للنهضة، إعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة في علم الكلام، ومن النقل إلى الإبداع في علوم الحكمة، ومن النص إلى الواقع فى علم أصول الفقه ومن الفناء إلى البقاء في علوم التصوف، ومن النقل إلى العقل فى العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه [9].

وقد يكون التراث بنية عقلية، كما هي الحال فى مشروع « نقد العقل العربي»، تتحقق فى التاريخ. فلا فرق بين البنية والتكوين. وهى بنية ثلاثية من البيان إلى العرفان إلى البرهان فى «بنية العقل العربي» كأنماط مثالية للتفكير. ساد النمطان الأولان في المشرق وساد النمط

الثالث في المغرب مما يتطلب قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، بين الغزالي وابن رشد. وهو التحقيب الثلاثي نفسه، من البيان (القرنان الأول والثاني) إلى العرفان (القرنان الثالث والرابع) إلى البرهان (القرنان الخامس والسادس) [١٠]. سبب الهزيمة هو النكوص إلى البيان والعرفان، وشرط النصر هو العود إلى البرهان. وهو أشبه بأنواع الأقاويل عند ابن رشد الخطبي والجدلي والبرهاني في الأول والثالث دون الثاني. وفي « نقد العقل السياسى» يظهر التنميط الثلاثي نفسه، من القبيلة إلى العقيدة إلى الغنيمة كباعث على الفتوحات وإقامة الدول[١١].

وإذا كانت البنيوية قد غلبت على مشروع « نقد العقل العربي» فإن الماركسية قد غلبت على مشروع « من التراث إلى الثورة»، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة في اثني عشر جزءاًمنذ الحضارة العربية قبل الإسلام، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى [١٢]. فالتراث تاريخ، والمنهج تاريخي اجتماعي وليس حيا فى قلوب الناس، حفريات ميتة، ليس له خصوصية ينفرد بها، بل هو حلقة بين اليونان القديم والغرب الحديث. يتنازعه التياران المثالي والمادي كما هي الحال فى الفلسفة الغربية. حمل المثالية المتكلمون أشياع أفلاطون، وانتسب إلى المادية الفلاسفة أتباع أرسطو. ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها عند اليونان والغرب، عند أرسطو وماركس، لا فرق بين سلفية دينية وسلفية ماركسية.

واستمر التيار الليبرالي القديم في شروق جديد يؤسسه في العقل « الجواني» كما هي الحال عند عثمان أمين في « الجوانية» أو العقل الديني عند أبو ريدة أو العقل الرشدي عند محمود قاسم أو العقل الأخلاقي المعتدل المتوسط المتوازن عند توفيق الطويل. وينحسر التنوير في العقل في الجانب المعرفي الخالص بعيدا عن الدولة التي كانت تتبنى القومية والاشتراكية العربية كأيديولوجية رسمية بعد الليبرالية التي سادت قبل الثورة. فظل تنوير النخبة أسوة بما كان عليه الحال في بداية التنوير العربي [١٣].

واستمر التيار العلمي العلماني عند زكي نجيب محمود الذي يمتد عبر الفترتين في التنوير العربي، الغسق والشروق فى آن واحد. العقل للعلم، والوجدان للدين، والفلسفة أقرب إلى تحليل اللغة أي أنها أقرب إلى الفلسفة العلمية [١٤]. كما ظهرت أهمية اللغة وعلم اللسانيات عند محمد أركون، وتحليل الخطاب وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد [١٥]. وقد يأخذ العلم معنى فلسفة العلم أي البداية بإدراك الطبيعة وتصور العالم الخارجي. فالعصر عصر العلم كما كان عصر القدماء عصر الحكمة. واشتغل لفيف من الباحثين بتاريخ العلوم عند العرب، العلوم الرياضية والطبيعية، لهذا السبب[١٦]. فمن يملك العلم يملك المعرفة والقوة. ويظهر هذا التيار أيضا في التحليل التاريخي للحضارة العربية الإسلامية، تاريخ الثقافة مثل

«مشروع رؤية للفلسفة العربية في العصر الوسيط» عند الطيب تيزيني أو التاريخ الاجتماعي والسياسي عند محمد جابر الأنصري. ومن التيار نفسه أيضا مشروع حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (١٧).

ومحددات المشاريع العربية المعاصرة هي قراءة الموروث من منظور الوافد، وتبني منهجا أو مذهبا غربيا واستعماله في دراسة الموروث دون تحليل هذا الموروث بآلياته الخاصة وفي حركته التي نشأ منها وتكلس فيها. تظهر البنيوية منهجا في مشروع « نقد العقل العربي» للجابري، كما تظهر الماركسية منهجا وفلسفة في مشروع « الأيديولوجية العربية المعاصرة» للعروي، وفي « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» للطيب تيزيني، وفي «النزعات المادية» لحسين مروة، و «نقد الفكر الديني» لصادق جلال العظم، و«معركة التراث» لمحمود أمين العالم، واجتهاد إلياس مرقص للبداية من «الواقع» وفي «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي» لمحمود إسماعيل. ويتم تبني المنهج التحليلي والوضعية المنطقية في تجديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود في كل مجموعاته الصحافية التالية بعد أن يتبناها منهجاً وفلسفة في «المنطق الوضعي» و «خرافة الميتافيزيقا» و «نحو فلسفة علمية». ويطبق المنهج الظاهرياتي في «الثابت والمتحول» لأدونيس وإلى حد ما في «الزمان الوجودي» لعبدالرحمن بدوي، وفي سلسلة «مشكلات فلسفية» لزكريا إبراهيم. ويقال إن مشروع «التراث والتجديد» يقع في هذا النوع.

وقد تستعار مذاهب الفلسفة الغربية كما تستعار مناهجها. إذ يتبنى المفكر مذهباً أعجب به أثناء دراساته الأولى في الخارج أو الداخل. وبعد أن عرض وألف فيه ولم ينل حظاً من التمدد والانتشار في ثقافة هو غريب عنها يعاد تكييفه وتطعيمه بمادة موروثة. وتوضع بعد اسم المذهب صفة «عربية» أو «إسلامية»، مثل «الشخصانية الإسلامية» لمحمد عزيز لحبابي، «الماركسية العربية» لعبدالله العروي، «الوجودية العربية» أو «الإنسانية العربية» لعبد الرحمن بدوي (١٨).

ويمكن للشروق الجديد أن يأتي من الموروث وكرد فعل على الشروق الآتي من الوافد. فيظهر الرشديون الجدد أو المعتزلة الجدد أو السلفيون الجدد من أجل النهوض من جديد ابتداء من الموروث وليس من الوافد، من فلسفات مزدهرة في الماضي وبعثها من جديد. فإذا كان الواقع في حاجة إلى عقل لجأ المفكرون إلى الاعتزال وابن رشد. و إذا كان في حاجة إلى ثورة لجأ المفكرون إلى السلفيين الذين قاوموا الغارات على العالم الإسلامي من الخارج مثل ابن تيمية والعزيز بن عبدالسلام. وإذا كانوا في حاجة إلى الدفاع عن المصالح المرسلة لجأوا إلى مالك.

ومع ذلك ظلت هذه المشاريع العربية المعاصرة نخبوية، من صنع أفراد وليست حركات شعبية عامة من صنع جماهير. فارتبطت بأسماء أصحابها كما ارتبطت المذاهب الفلسفية الغربية بأسماء أصحابها مثل الديكارتية والاسبينوزية والكانطية والهيجلية والبرجسونية، وكما

ارتبطت بعض أسماء الفرق الكلامية القديمة بأسماء أصحابها مثل الأشعرية والجاحظية والنجارية والعلوية والنصيرية والواصلية، وكذلك أسماء المذاهب الفقهية الأربعة مثل المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية، وكما عرض الفارابى من قبل في كيفية اشتقاق أسماء المذاهب الفلسفية في « في ما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة».

ولم تستطع المشاريع العربية المعاصرة أن توقف مسلسل الانهيار العربي بالاعتراف بالعدو الصهيوني والأرض مازالت محتلة، والتحالف مع الاستعمار، فأصبح عدو الأمس صديق اليوم، ومحاربة المسلم لأخيه المسلم. لم تستطع إيقاف الحرب الأهلية في لبنان والجزائر، ولا حل نزعات الحدود بين الأقطار العربية. لم تستطع منع التشرذم والتجزئة والقطرية للعرب فى عصر التجمع والعولمة للغرب. لم تقو على درء مخاطر تقسيم السودان. وقفت عاجزة عن عقد حوار وطني بين الفريقين المتخاصمين، الإخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، تميل إلى هذا الفريق مرة وإلى هذا الفريق مرة أخرى. لم تستطع أن تساهم في وضع رؤية جديدة توقف انهيار إرادة الصمود، وتفكك الأوطان، وهجرة المواطن إما إلى الخارج إلى بلاد الشمال أو الغرب حيث التقدم والعمل والغنى والثروة، وإما إلى أسفل في عوالم ما تحت الأرض، جماعات العنف الديني أو المخدرات وعبادة الشيطان، وإما إلى الداخل في الحزن أو الإحباط أو اليأس ثم الموت غما وكمدا بالأزمات القلبية مثل حالة الشعراء والأدباء. لم تستطع أن تؤسس حركة مفكرين أحرار تستأنف دور الضباط الأحرار على مستوى الفكر حتى تثور الجماهير وتستولي على رموز المعتقلات والسجون كما استولت جماهير باريس على الباستيل.

٥ - ضحى التنوير

والآن، هل يمكن تطوير شروق التنوير الجديد الممثل في المشاريع العربية المعاصرة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ إلى «ضحى التنوير» من أجل الإعداد لنهضة عربية ثانية بعد أن أكملت النهضة العربية الأولى دورتها على مدى قرنين من الزمان، التاسع عشر والعشرين؟

قد يمكن ذلك عن طريق التعلم من التجارب الماضية، استعادة المناهج أو المذاهب الغربية الجاهزة والمعدة سلفا وإخراجها من بيئتها التي نشأت فيها وزرعها أو استخدامها فى بيئة أخرى غريبة عليها مما يحدث ازدواجية في الثقافة بين الوافد والموروث إلى حد الصراع بينهما. فالفعل يؤدي إلى رد الفعل، والتغريب يؤدي إلى السلفية، والقفز على الحاضر إلى المستقبل يؤدي إلى القفز على الحاضر إلى الماضي [١٩].

وإذا كانت التجارب الماضية قد انتهت إلى صعوبة التحديث من الخارج باستعادة المناهج أو المذاهب الغربية فإن ضحى التنوير يمكن أن يستمر بالتحديث من الداخل عن طريق إعادة بناء الموروث كله، أي العلوم القديمة وبآلياته الخاصة بناء على التحديات الرئيسية للعصر فيتم

تحويل علم الكلام من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده في «رسالة التوحيد»، ومن الاعتزال إلى الثورة كما حاولنا في « من العقيدة إلى الثورة» حتى تتحول العقيدة إلى أيديولوجية ثورية للعرب وللمسلمين، والتحول من الإنسان الكامل فى نظرية الذات والصفات والأفعال إلى الإنسان المتعين الحر العاقل دفاعا عن حقوق الإنسان، ومن التاريخ العام إلى التاريخ المتعين، من الماضى والمستقبل في النبوة والمعاد إلى الحاضر في علاقة الفرد بالدولة والمواطن بالوطن، لحاقا بلاهوت التحرير الذي أصبح يقوم بدور الأيديولوجية السياسية للشعوب التراثية التي مازالت متواصلة مع التراث لم تقطع منه كما قطع الغرب، ولم تغلقه وتحجره فى الحياة الخاصة منفصلا عن الحياة العامة كما فعل الشرق [٢٠].

ويمكن إعادة بناء علوم الحكمة ليس بالضرورة في اللحظة التاريخية الأولى القديمة مع اليونان والرومان غربا وفارس والهند شرق، بل مع اللحظة التاريخية الغربية الحالية. فالغرب الحديث وريث اليونان القديم. فإذا كانت علوم الحكمة القديمة ثلاثية المنطق والطبيعيات والالهيات، والإنسانيات موزعة بين الطبيعيات والالهيات كحلقة وصل، البدن في الطبيعيات والنفس في الالهيات، فإنه يمكن إبراز الإنسانيات وجعلها محور علوم الحكمة، وتحويل المنطق من منطق صوري إلى منطق شعوري، والطبيعيات من طبيعيات ثنائية عقلية إلى طبيعيات شعرية، والإلهيات من واجب الوجود إلى ممكن الوجود من أجل التحقق والفعل وفلسفة جديدة للتاريخ [٢١].

ويمكن إعادة بناء علوم التصوف بحيث يتحول من مقاومة سلبية في الداخل إلى مقاومة فعلية في الخارج، ومن استشهاد أئمة آل البيت أيام الفتنة الأولى إلى نجاح المقاومة في جنوب لبنان. ومن ثم تتحول المقامات من الرضا والتوكل والزهد والتوبة إلى مقامات المقاومة من رفض وثورة وتمرد وعصيان واعتراض ومواجهة. كما تتحول الأحوال من الخوف والخشية والغيبة والفناء إلى أحوال الشجاعة والثقة بالنفس واليقظة والبقاء. ويتحول الطريق من البعد الرأسي من أدنى إلى أعلى إلى البعد الأفقي، من الخلف إلى الأمام، للمساهمة في تقدم التاريخ، وإسراع إيقاع حركته كما حاول محمد إقبال من قبل [٢٢].

ويمكن إعادة بناء علم أصول الفقة من النص إلى الواقع، وإعطاء الأولوية للواقع على النص تماشيا مع روح « أسباب النزول»، أولوية المكان، و « الناسخ والمنسوخ»، أولوية الزمان، ومن ثم تكون أولوية ترتيب المصادر من الاجتهاد إلى الإجماع إلى الحديث إلى القرآن، صعودا من الخاص إلى العام، وليس نزولا من العام إلى الخاص لتشجيع الاجتهاد، والتعامل مع الواقع مباشرة دون التوسط بالنص [٢٣]. ويمكن تحويل المبادئ اللغوية، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه إلى تحريك للشريعة من المحافظين إلى الإصلاحيين، ومن التقليد إلى الاجتهاد، تأكيدا على الحرية والطبيعة. كما يمكن تحويل

مقاصد الشريعة الكلية إلى الأهداف العامة وحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية التي من أجلها تم وضع الشريعة ابتداء، المحافظة على الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض أي الكرامة الوطنية، والمال أي ثروات الأمم ضد التبديد والإسراف والتهريب والاكتناز والبذخ. كما أن تطبيق العقوبات لا يتأتى إلا بعد معرفة السبب والشرط والمانع. فلا تقطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو مرض أو عندما يكون المجتمع كله سارقا، الغني قبل الفقير، والحاكم قبل المحكوم (٢٤).

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية كلها التي مازالت لها الفاعلية الأولى في الثقافة الشعبية وأجهزة الإعلام ومواد التربية في الجامعات الدينية، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، والتحول من التفسير الطولي، من سورة البقرة حتى سورة الناس إلى التفسير الموضوعي لوضع أسس الأيديولوجية الإسلامية حول موضوعات السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون (٢٥).

ونظرا لأن الحالة الراهنة للثقافة العربية مازالت ازدواجية الموروث والوافد، وقراءة الموروث من خلال الوافد، والبداية بالوافد على أنه الحديث، وبالموروث على أنه القديم، فى جدل زائف بين الصواب والخطأ، المتقدم والمتخلف، وعدم تكرار التجربة الماضية لصياغة ماركسية عربية، ووجودية عربية، وشخصانية إسلامية، يمكن التحول كلية في الموقف من الغرب، من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم حتى لا يكون الغرب هو المعيار المطلق تقاس به كل الثقافات البشرية، وبالتالي يمكن التحرر من جذب الآخر، ومن الانتقال من سيد إلى سيد، ومن قيد إلى قيد، ومن نقل القدماء إلى نقل المحدثين. فتتحقق وحدة الثقافة الوطنية، بدلا من الانبهار بالغرب، الذي يولد ظاهرة التغريب أو رد الفعل عليه في العودة إلى الأصول فتشتد الحركة السلفية. ومن ثم يمكن القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي على كل الثقافات احتذاء حذوها، وإثبات أنها ثقافة تاريخية مثل باقى الثقافات، لها مصادرها وبدايتها وتطورها ونهايتها وظروف تكوينها. إثبات تاريخية الثقافة الغربية لفسح المجال لعقد حوار متكافئ بين الثقافات، وتجاوز علاقة المركز بالأطراف، الغرب باللاغرب، المعلم بالتلميذ، والتحول من نقل العلم إلى إبداع العلم (٢٦).

ويمكن أيضا لضحى التنوير أن يقترب ويتسارع بتجاوز موضوع إعادة بناء الموروث القديم أو أخذ موقف مستقل من الوافد الجديد بالتنظير المباشر للواقع والتفاعل مع تحدياته مباشرة دون توسط نص من القدماء أو نص من المحدثين، وكتابة نص جديد في ظروف العصر كما كتبه القدماء والمحدثون في ظروف عصورهم. لا يقتصر ضحى التنوير على التعامل مع النصوص المدونة بل يتجاوزه إلى إبداع النصوص الجديدة التي تدون ظروف العصر الجديد حتى يتعود الفكر العربي في مرحلته الراهنة على التعامل مع الحاضر مباشرة دون قراءته في الماضي أو قراءته في المستقبل. يتعود المفكر على الغوص في الحاضر، وسبر مكوناته، ورصد إمكانياته،

والدخول فيه كجزء من حركته كي تتم المعرفة به وتغييره. فالمعرفة سلوك، والسلوك معرفة.

يحتاج ضحى التنوير إلى نظرية في تحرير الأرض، وحرية المواطن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتوحيد الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير إلى أيديولوجية عربية معاصرة تتحقق فيها وحدة الثقافة العربية وتفاعلها مع الواقع العربي المعاصر. فعالم الأشياء هو المصب النهائي للغات والمدونات والتأويلات. والتاريخ هو في النهاية ميدان التحقق لكل شيء، للمعرفة والوجود، وللنظر والعمل فيصبح الماضي جزءاً من عمل الحاضر وتراكمه، ويصبح المستقبل قريب المنال بالوصول إليه انطلاقاً من الحاضر وليس قفزاً عليه.

٦- ظهر التنوير

فإذا اكتمل الضحى أصبح الظهر، والشمس عمودية وسط السماء، قريب المنال. ذروة التنوير في بنية الفكر نفسه وأشكال تعبيره ومنطق استدلاله ولغته. فلغة التنوير ومصطلحاته لغة واضحة وبسيطة وسهلة، يفهمها الجميع بعيداً عن تقعر المصطلحات المعربة أو المترجمة. وهي لغة مستقاة من الحياة اليومية بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أو الموروث. هي لغة مفتوحة، عقلية، قادرة على الحوار. يجد لها الجميع صدى في النفوس مثل: الحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة الاجتماعية، المصالح العامة، الوطن والمواطن، المجتمع والتقدم، الإنسان، عقله وإرادته، الواجب والمسئولية، المقاومة والنضال، الرأي والاجتهاد... إلخ.

كما تتغير طرق الاستدلال من المنهج النازل إلى المنهج الصاعد، من الاستنباط إلى الاستقراء، من الإلهام إلى النظر، من الحقائق المعدة سلفا وما على الإنسان إلا القياس ثم التطبيق إلى البحث عن الحقائق وصنعها والمشاركة فى صياغتها ووضعها. وتتغير محاور التفكير أي تصورات العالم من المحور الرأسي إلى المحور الأفقي، ومن جعل منطق العلاقات بين الطرفين، بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. فالله غني عن العالمين. تكلم لصالح البشر، وأرسل لهم وحيا ورسلا. فكر فيهم، في ماضيهم، النبوة، وحاضرهم، والدنيا ومستقبلهم، والمعاد. فالإنسان موضوع التفكير الإلهي. إذا فكر الإنسان فى نفسه، فى معاشه ومماته، فإنه يكون أقرب إلى التفكير الإلهي. وأخيرا يفكر الإنسان فى الواقع وفى حياة البشر، خيرهم وسعادتهم بحيث يصبح حركة من التاريخ. فالواقع فى الزمان، والزمان تقدم وتأخر، وأفعال الأفراد والجماعات فى الحاضر تتحول إلى تراكم تاريخي [٢٧].

وتتبلور مُثل التنوير من جديد بعد انحسارها من الفجر إلى الغسق، وعودتها من الشروق إلى الضحى، وهي المثل نفسها في كل الثقافات، شرقية أو غربية، يهودية أو مسيحية أو إسلامية، قديمة أو حديثة، مثالية أو واقعية.

أولا العقل، فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو أول ما خلق الله. وهوالكلمة والفكر والمنطق. ومنه اشتق لفظ التنوير أي أنوار العقل. العقل أساس النقل، ويتفق صحيح المنقول مع صريح المعقول، وكل الأدلة النقلية مهما تضافرت لإثبات شيء أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة، والعقل ضد التبرير والقطعية وأحادية النظرة والتعصب والحكم بلا برهان.

ثانيا الطبيعة، فالطبيعة والعقل واجهتان لشيء واحد. عش وفقا للعقل أي عش وفقا للطبيعة. وهي الفطرة التي فطر الله الناس عليها. نظام العقل ونظام الطبيعة ونظام الوحي شئ واحد [٢٨]. والطبيعة خيرة، والإنسان قادر على إكمالها، والوصول بها إلى غايتها القصوى. لا فرق في ذلك بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية، بين الطبيعة الفيزيقية والطبيعة الإنسانية. فقد خلقت الأولى للثانية كمجال حيوي لها. الطبيعة الفيزيقية إنسانية في تصورها وفي بنيتها الحيوية، في تطورها ونمائها، لا فرق بين الطبيعة الجامدة والطبيعة الحية. فالحياة أصل الأشياء. وقد كان «العود إلى الطبيعة» باستمرار مصدر تحرر وإلهام. وهي «الطبيعة الأم»، الرحم الأول الذي منه تتولد الأشياء. لذلك وحد كل الفلاسفة الرومانسيون بين الروح والطبيعة. والعلم هو الطريق إلى الطبيعة لفهمها والسيطرة عليها [٢٩].

ثالثا الحرية. فالطبيعة حرة في تطورها ونمائها، وحريتها في قانونها ومسارها. الإرادة حرة في الاختيار. والحرية مسؤولية عن الأفعال. والجذع حر في أن يتفرع إلى فروع وأوراق طبقا لقانونه الخاص. التاريخ نفسه قصة الحرية منذ سبارتاكوس حتى المقاومة في جنوب لبنان. لا تعني الحرية غياب النسق والقانون والفوضى العامة، بل تعني فهم الضرورة. والفعل المتحقق هو نتيجة تقابل مساري الحرية والضرورة. الحرية بلا ضرورة عشوائية، والضرورة بلا حرية موت. ولا تعني الحرية فحسب تجربة ذاتية وإحساسا بالقدرة على الفعل المستقل بل تتضمن تحققاتها العينية في المجتمع والدولة أي الحرية الاجتماعية والسياسية ضد صنوف الاستبداد الفردي والجماعي.

رابعا المجتمع أو الجماعة وروح التضامن والتكافل بين الأفراد. فقد ارتبط التنوير بالإخاء والمساواة كارتباطه بالحرية. فالتضامن الاجتماعي هو الذي يحمي المجتمع من استغلال حريات الأفراد. وإذا كانت الرأسمالية نتيجة للحرية فإن الاشتراكية نتيجة للتكافل الاجتماعي كما عبر عن ذلك سيد قطب في مقدمة « العدالة الاجتماعية في الإسلام» في شرح المبادئ الثلاثة التي يرتكز عليها التوحيد: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعي. المجتمع الإقطاعي ضد التنوير حيث يحتكر القلة امتلاك الأرض الملكية والباقي أجراء زراعيون. والرأسمالية ضد التنوير لأنها احتكار لرأس المال حتى يكون دولة بين الأغنياء. لذلك

كانت الثورة الاشتراكية في القرن التاسع عشر في الغرب ابنة الثورة الفرنسية القائمة على التنوير في القرن الثامن عشر.

خامسا التاريخ أي التقدم، وهو ارتقاء البشرية عبر الزمان من مرحلة إلى أخرى. فالحقائق تكتمل في الزمان، والوحي يتقدم في التاريخ على مراحل من البداية إلى النهاية، من آدم حتى محمد. التقدم سنة الحياة والنكوص طارئ عليها. لذلك عشق الإنسان الحياة الأبدية، ورغب في الاستمرار بعد الموت، وصاغ ذلك في عقيدة المعاد. وظهر علم المستقبليات في الغرب ليضع سيناريوهات المستقبل، ويتنبأ بمسار التاريخ، بعد أن وضعت فلسفات التاريخ مساره من الماضي إلى الحاضر، وحقبت مراحله، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر، من الغريزة إلى الوجدان إلى العقل، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام في تحقيب ثلاثي ظاهر طبقا لجدل التاريخ.

إن ظهر التنوير لا يأتي بجهد فرد واحد بل بعمل جماعي مؤسسي ثقافي سياسي، علمي وإعلامي، نظري وتربوي، فكري وأدبي. هي مرحلة تاريخية بأكملها تصوغ هذا التحول من القديم إلى الجديد، ومن الماضي إلى المستقبل، وتضع له منطقا محكما، تستنير به المجتمعات وهي في حركة التاريخ.

إن التجربة المستفادة من كبوة الإصلاح في النهضة العربية الأولى من فجرها إلى غسقها هي أن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى في حاجة إلى رؤية على الأمد الطويل، بالغوص في الموروث الثقافي القابع في الوعي القومي منذ أكثر من ألف عام، وفك التاريخ المرتهن من عقاله حتى يتم الانتقال من العصر الذهبي الأول الذي مازال يشد الأنظار إليه في حلم طوباوي نحو الماضي إلى العصر الذهبي الثاني الذي يمكن الإعداد له في المستقبل، واستئناف لما بدأناه منذ قرنين من الزمان. لاتوجد حلول جاهزة لا من الماضي البعيد في عصرنا الذهبي الأول، ولا من الماضي القريب في النهضة الأوروبية الحديثة التي ينجذب مستقبلنا نحوها كنموذج ونمط للتحديث حتى لا تتكرر الجربة النهضوية الأولى.

إن التنوير العربي الجديد شيء يصنع، يتم خلقه بعمل الأفراد والجماعات وليس حلما طوباويا يقفز فوق الحاضر إلى عصر ذهبي بعيد في الماضي أو إلى عصر ذهبي قريب في المستقبل. التاريخ له إيقاعه ومراحله، مساره وتطوره، قوانينه وفعاليته. وإذا كان من عيوب فجر النهضة العربية الأولى هو بزوغ الوعي الفكري دون وعي سياسي فإن الضمان لشروق النهضة العربية الثانية هو تأسيس الوعي السياسي المكتسب على وعي تاريخي. ومن ثم لا يزهو الغرب علينا بأنه صانع حضارة تقوم على بعدين من اكتشافه وحده: الإنسان والتاريخ، بل تشارك حضارات البشر جميعا في حوار حضاري عام متكافئ الأطراف [٣٠].

الهوامش

1- انظر دراستنا: تيارات الفكر العربي الحديث، في: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر الغربي المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ٤١٧ - ٤٥٢.

2- Lumir é re, Aufklärung, Enlightenment Askala etc.

3- وقد استعمل أحمد أمين ذلك من قبل في فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام، وكذلك عبدالرحمن بدوي في الفلسفة اليونانية، طبقا للفصول الأربعة، الصيف والخريف والشتاء والربيع.

4- انظر دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة في « تخليص الابريز» للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، ص ٢١٩ ـ ٢٤٩.

5- انظر دراستنا « أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ جـ٥، الحركات الدينية المعاصرة، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص١٦٧ ـ ٣٠٠.

6- انظر دراستنا: مستقبل الثقافة في مصر، إلى أين؟ هموم الفكر والوطن جـ٢، ص٢٥٠ ـ ٢٧٠.

7- «شروق من الغرب» لزكي نجيب محمود، و«ظلام من الغرب» لمحمد الغزالي.

8- انظر دراستنا: «هل يجوز القياس الحضارى، قراءة لفرح أنطون فى المائوية الأولى للجامعة (١٨٩٩ ـ ١٩٩٩)»، ظهور التنوير ١٧ـ ١٨ مارس ١٩٩٩، لبنان.

9- هذا هو مشروع «التراث والتجديد» للمؤلف، المركز العربي للدراسة والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

10- هذا هو مشروع «نحن والتراث» باسم «نقد العقل العربي» للجابري.

11- وقد قام مفكرون آخرون بالبداية بالتراث السياسي مثل رضوان السيد، سعد بن سعيد، حامد ربيع وغيرهم.

12- هذا هو مشروع الطيب تيزيني فى الشام.

13- انظر دراساتنا «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي» (عثمان أمين)، «العقل والإصلاح» (محمود القاسم)، «الجديد في القديم» (أبو ريدة)، «حوار الأجيال»، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ٥١ ـ ٢١٠.

14- انظر دراساتنا: «تجديد الفكر العربي»، «إشكال التواصل والانقطاع»، «عربيان بين ثقافتين»، «قراءة وحوار» (زكي نجيب محمود)، « حوار الأجيال» ، ص ٢٢٩ ـ ٢٩٥.

15- انظر دراساتنا: «قراءة مفهوم النص»، «عرض ومراجعية»، «علوم التأويل بين الخاصة والعامة» قراءة فى بعض الأعمال (نصر حامد أبو زيد)، «حوار الأجيال» ، ص ٤٠٩ ـ٥١٢.

16- وذلك عند جيل جديد مثل « عبدالحميد صبرة، سالم يفوت، عبدالسلام بن عبدالعلي، ياسين خليل، رشدي راشد، خليل جاويش، أحمد جبار، يمنى طريف الخولي.

17- ويشارك في هذا التيار أيضا صادق جلال العظم، ومحمود أمين العالم، وجل الماركسيين العرب.

18- انظر دراستنا: تيارات الفكر العربي الحديث، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربي المعاصر، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٨. وأيضا حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨.

19- قام فرنسيس بيكون بذلك لنقل الفلسفة الغربية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث على مستوى تجريبي في مشروع «إعادة البناء العظيم» THE GREAT RESTAURATION، وكذلك هوسرل لإعادة بنائه مرة ثانية على مستوى شعوري في «أزمة العلوم الأوروبية والفلسفية الترنسندنتالية». انظر دراستنا «الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية»، « فينومينولوجيا الدين عند هوسرل»، قضايا معاصرة جـ٢ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢٩٥ ـ ٣٣٩.

20- «من العقيدة إلى الثورة»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء).

21- «من النقل إلى الإبداع»، محاولة إعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠ (تسعة أجزاء).

-22 انظر دراساتنا: «التصوف والتنمية»، من إحياء علوم الدين إلى إحياء علوم الدنيا» في «الإسلام فى العصر الحديث» جـ١، ص١٦ ـ٤٣، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٥ (بالإنجليزية).

-23 انظر دراساتنا: «الوحي والواقع»، دراسة في أسباب النزول، «هموم الفكر والوطن» جـ١، «التراث والعصر والحداثة»، ص ١٧ ـ ٥٦.

-24 انظر دراساتنا: « مناهج التفسير»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية).

-25 انظر دراستنا: « منهج التفسير الموضوعي للقرآن» (بالإنجليزية) في كتاب «الإسلام في العصر الحديث»،جـ١ الدين والايديولوجية والتنمية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٥، ص ٤٠٧ ـ ٤٢٨، وأيضا « من نقد السند إلى نقد المتن»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس ١٩٩٦، ص ١٣١-١٤٣.

-26 انظر كتابنا « مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩٠.

-27 انظر دراساتنا: « التراث والتجديد»، موقعا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٥١ – ١٥٧.

-28 انظر دراستنا: «نحن والتنوير، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١» جـ٢ الدين والتحرر الثقافي، ص ٤٧ ـ ٦٦.

-29 انظر دراستنا: « عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟» قضايا معاصرة جـ١ في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦، ص١٧٣ـ ١٧٦.

-30 «كبوة الإصلاح»، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص ١٧٧-١٩٠.

إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

قراءة في علمانية فرح أنطون

د. كمال عبد اللطيف*

تقديم

نريد في هذه الورقة أن نبرهن على راهنية المرافعة التي أنجزها فرح أنطون (١٨٤٧ ـ ١٩٢٢) وهو يدافع عن العلمانية في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، ذلك أننا نعتقد أن مرور قرن من الزمان على دعوته لم يحقق في النظر السياسي العربي ما يتجاوزها تماما، فاللغة السياسية الجديدة القديمة التي عادت إلى الواجهة الفكرية في العقدين الأخيرين ترجع بنا إلى أزمنة موغلة في القدم.

وتضع كل مكاسب تاريخنا السياسي الحديث فكرا وممارسة في خانة «التغريب» و«الاختراق الثقافي»، لنعود فنكتشف مرة أخرى أن كتابة فرح أنطون تتحدث لغة أقرب إلينا من لغات أخرى تختلط فيها اللغات، ويمتزج فيها منطق المعالجة الأيديولوجية بالمنطق السيكولوجي بالموقف السياسي الظرفي بلا تمييز ولا تمايز، فتضيع الصور وتختلط المفاهيم، وتتعذر علينا الرؤية في النهاية فنتيه... ولعل هذا حالنا اليوم.

قبل مائة سنة استطاع فرح أنطون أن ينشئ في الثقافة العربية المعاصرة مقالة تتمتع بامتياز صفاء الرؤية ووضوح القصد وسلاسة الترسل، كما تتميز بلغة غير معهودة في متون القرن التاسع عشر، ومن تعود على نصوص الأفغاني ومحمد عبده وحتى شبلي الشميل وقبلهما الطهطاوي وخير الدين التونسي، سيدرك الفوارق الكبيرة بين لغات هؤلاء الذين

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط ـ المغرب.

ذكرنا سواء في مستوى الشكل أو البنية، أو في مستوى المحتوى والحمولة الفكرية، ومنطق التحليل والبرهنة والإثبات.

قلنا قبل قرن من الزمان : بمناسبة المناظرة الشهيرة بين فرح أنطون ومحمد عبده على صفحات مجلتي «الجامعة» و «المنار»[1]، وعناية فرح بابن رشد والرشدية، أنتج نصوصا دافع فيها بحماس قوي على مكاسب فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية الحديثة، في موضوع فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وجاءت مقالاته في سياق جعلها أشبه ما تكون بالطفرة النظرية المفاجئة. صحيح أن مقالة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٤) في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ومقالة التونسي (١٨٢٢-١٨٨٢) في «مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» كانت تمهد بطرقها الخاصة لتهجي أبجدية المرجعية السياسية الليبرالية والتعلم منها،[2] إلا أنها لم تبلغ شأو ما بلغته المقالة الفرحية من وضوح في الرؤية وفي القصد، ومن كفاءة عالية في الاستيعاب. فقد بلورت المقالة المذكورة لحظة استثنائية ضمن صيرورة تشكل الكتابة السياسية الجديدة في الفكرالعربي المعاصر ، لدرجة أنه انطلاقا منها تحدث مؤرخو الفكر العربي المعاصر عن التيار العلماني كمقابل للتيار السلفي في الفكر الإصلاحي الحديث [3]، حيث أصبح مفهوم «علمانية» يشير إلى كل المثقفين الذين يتبنون جوانب من المنظومة السياسية الليبرالية، على الرغم من أن جهد فرح لم يولد في الثقافة السياسية تيارا فعليا قدر ما أنتج أفقا في النظر ظل في حاجة إلى التطوير والبناء وإعادة البناء.

ما يؤكد ما نحن بصدده المواقف المباشرة التي اتخذت من هذه المقالة، نقصد بذلك مواقف صاحب «المنار» والأبعاد التي اتخذتها وهي تحتضن ردود الشيخ الإمام محمد عبده(١٨٤٩-١٩٠٥)، فقد سمحت المواقف المذكورة بتأسيس جبهتين تبلورت ملامحهما الأولى في التقابل الذي نفترض حصوله بين جمال الدين الأفغاني وشبلي الشميل، وذلك أثناء دفاع الثاني عن نظرية النشوء والارتقاء. ورد الأول على من أسماهم بالدهريين في رسالته الشهيرة «في الرد على الدهريين»، ونستطيع تأكيد التقابل المذكور عندما نعرف أن جبهة الدهريين في الفكر الغربي تتضمن فلاسفة الأنوار والاشتراكيين الطوباويين ودعاة نظرية التطور، فهؤلاء هم الذين يمثلون في نظر الأفغاني صورة الغرب الغازي، الغرب الذي يهيئ لاحتلال الأرض ونشر الفساد، ويتجه لاختراق الأدمغة والضمائر بنشره للقيم المادية، قيم الإباحية والإلحاد.

وعندما تدافع «الجامعة» عن أعلام التنوير من فلاسفة القرن الثامن عشر، ويتبنى شبلي الشميل المبادئ النظرية العامة لفلسفة النشوء والارتقاء، نكون أمام توجه في الفكر يوصم بالمنزع التغريبي، ومقابله تنشأ جبهة الدعوة إلى التشبث بالعقائد والأصول الذاتية لتحصين الذات من الغزو القادم.

ضمن هذا الأفق التاريخي والنظري تتأسس لحظة إنشاء فرح لمقالة في الدفاع عن العلمانية، وهي في العمق لحظة تروم بلورة جوانب من المنظور السياسي الليبرالي انطلاقا من مسألة مفصلية داخل هذا المنظور، مسألة تعيين حدود ومجال السياسي في علاقته بالمجال الديني[٤].

علمانية فرح أنطون: ملابسات السياسة والتاريخ

لاجدال في أن هذه اللحظة ترتبط بملابسات تاريخية سياسية مهمة، وهي ملابسات لا تخفيها نصوص فرح أنطون، ولا نصوص أولئك الذين يناظرونه. يتعلق الأمر بموضوع الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وموضوع الأقليات النصرانية في المشرق العربي. ولأن الأمر كذلك، فإن الحدود التي اتخذتها المسألة معقولة ومفهومة، سواء ضمن سياق جهود تطوير الكتابة السياسية العربية المعاصرة، أو ضمن إطار التفكير في كيفيات المواءمة بين مقتضيات التبشير بالجامعة الإسلامية وسط مجتمعات من بين سماتها التنوع العقائدي.

وقد تمكن فرح أنطون من خلال تبنيه للمنظور الوضعي أثناء دفاعه عن ضرورة استقلال السياسي عن الديني[٥]، أن يتجاوز الشحنة الدينية بحديثه عن وحدة الجذر الميتافيزيقي للأديان، متجها نحو بناء تصور سياسي يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي، وذلك بالاعتماد على قوانين التاريخ، كما بلورتها الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر، مع كفاءة في حسن التناظر مع محاوره، وقد بلغ ذروته في دفاعه عن ضرورة احترام الأديان واحترام الطقوس الدينية بعدم استخدامها في المعارك السياسية والتاريخية، وذلك بحكم أن روحها المتعالية تقتضي أن نرتفع بها عن متطلبات المعارك الأرضية، معارك السياسة والتاريخ.

كانت جهود كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي، قد واكبت في المستوى السياسي الواقعي جهود دولة محمد علي وبعض بايات تونس الذين اشتغل معهم خير الدين، قد ارتبطت بلزوم استيعاب «التنظيمات» داخل المجتمعات الإسلامية، باعتبارها وسيلة من وسائل امتلاك التمدن وتنظيماته (مؤسساته الحديثة)، إلا أنها لم تفكر في العقائد والفلسفات السياسية المؤطرة لصيرورة تشكل وتطور هذه المؤسسات، أما مقالة فرح أنطون فقد اتجهت نحو الفلسفات والمفاهيم الناظمة لها، واعتنت بالمفاهيم الكبرى المؤسسة للعقيدة الليبرالية، نقصد بذلك الدفاع عن الحرية والمساواة، وفصل الدين عن الدولة، والدفاع عن التسامح والمواطنة، وغير ذلك من المفاهيم التي عمل فرح على بناء خطابه السياسي بالاستعانة بها، مؤسسا كما قلنا مقالة جديدة بمرجعية جديدة داخل دائرة الفكر السياسي الناشئ في ثقافة النهضة العربية.

حتم سياق إنتاج مقالة فرح المتمثل في المناظرة المشار إليها آنفا انتقال وجهة الجدل من موضوع تاريخ اضطهاد الأديان للعلم والفلسفة، وذلك بمناسبة الحديث عن ابن رشد إلى

موضوع النهضة وتجاوز التأخر وذلك بحكم أن الإشكالية المركزية الموجهة لروح الفكر إذ ذاك كانت تستدعي ذلك، إلا أن اتساع مجال التفكير في الإصلاح السياسي والنهضة الشاملة أضاع جزءا من الشحنة السياسية القوية التي فجرتها مقاربة فرح أنطون للموضوع، فلم تنتج ما يطور الرؤية أو يقدم التفكير فيها وفي القضايا المرتبطة بها، فقد ظلت المناظرة مجرد هامش مفتوح على إشكال كبير لم تتمكن من تعميق النظر فيه ولا صياغة أسئلته الأساس.

وعندما نتحدث اليوم عن راهنية نصوص فرح في الدفاع عن العلمانية فإننا نريد تسجيل مفارقة من مفارقات النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن ظاهرة الصحوة الإسلامية اليوم تتخلى في كثير من تياراتها عن المواقف التوفيقية التي بنتها سلفية محمد عبده أثناء سجالها مع دعاوى فرح أنطون، وهي الدعاوى التي لم تكن تتحرج في إصدار أحكام قد لا يمتلك البعض اليوم القدرة على إعلانها والنطق بها. من هنا تأتي راهنية مقالة فرح، فعندما يكتب الأستاذ فؤاد زكريا مقالة في العقد الأخير من القرن العشرين في الدفاع عن العلمانية معتبرا أنها «ضرورة حضارية»[6]، وعندما يعتبر حسن حنفي أن «الإسلام دين علماني في جوهره»[7] يرتفع صوت فرح متحدثا عن مبررات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية[8]، فتثير راهنية نصوصه أسئلة كبرى تتعلق بعوائق النظرالسياسي في الفكر وفي الممارسة السياسية في العالم العربي.

يعترض معترض على ما نحن بصدد إثباته، فيشير إلى أن معارك الفكر السياسي العربي مفتوحةعلى أكثر من جبهة، وذلك بحكم خصوصيات تاريخنا المعاصر. ولعله يقول إن المعارك الفكرية الكبرى قد لاتحل في المدى الزمني المتوسط، فقد يلزمها مدى زمني أطول لتتمكن من بلورة ما يسمح بتجاوز قيود الفكر القديم، إلا أن هذه المبررات لا تكفي لقبول مراوحة الخطى في الفكر السياسي العربي، حيث تظل كل الأسئلة قائمة، وحيث يعرف التاريخ أشكالا من الردة توحي بتراجعات لا يستطيع المرء أن يتنبأ بحدودها، ومعنى هذا أننا مطالبون بمزيد من البحث في إخفاقنا السياسي المتواصل.

من المناظرة إلى المحاكمة: جهود متقطعة في الدفاع عن العلمانية

لماذا إذن لم يتمكن الفكر السياسي العربي من تركيب وبناء ما يطور المقالة العلمانية الفرحية؟ بل لماذا مازال مفهوم العلمانية يحمل دلالة قدحية، دلالة «الشبهة» في الفكر العربي المعاصر؟ نجد أجوبة أولية على هذه الأسئلة في سياق تاريخ مفهوم العلمانية كما تم تبلوره في الفكر العربي المعاصر. فقد ألّبت مواقف رشيد رضا من «الجامعة» وصاحبها جانبا من النخبة الدينية في مطلع القرن الذي ينصرم، وتم إنشاء وتوظيف قراءة معينة للتراث السياسي الإسلامي لمواجهة دعوة فرح أنطون، ولم يتوقف الأمر عند هذا فوجدنا لا حقا أن نص الشيخ

علي عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم» قد لقي مصيرا مماثلا، بل إن الأمر بلغ درجة تقديمه للمحاكمة، إضافة إلى النصوص المضادة التي كتبت في الرد عليه، وهي نصوص تجلى فيها كثير من العنف المادي والرمزي الذي ينتظر كل من يحاول صياغة الأسئلة المسكوت عنها في الفكر العربي المعاصر، وخاصة منها أسئلة المقدس في علاقته بالتاريخ.

لقد حاول علي عبد الرازق(١٨٨٨ـ١٩٦٦) في «الإسلام وأصول الحكم» ضمن شروط تاريخية جديدة الرد بطريقة غير مباشرة على أطروحات محمد عبده في جداله مع فرح أنطون، كما واجه الداعين إلى إحياء مؤسسة الخلافة بعد أن أعلن مصطفى كمال أتاتورك(١٨٨١ـ١٩٣٨) التخلي عنها[٩].

ولم يكن علي عبد الرازق في نص «الإسلام وأصول الحكم» يرفض الخلافة في ذاتها، بل إنه اتجه للإقرار الصريح - وهذا هو الأساس في نصه - بضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى «أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[١٠]، وهنا بالذات يلتقي مع مقالات فرح حيث يعتمدان معا في نصوصهما رؤية جديدة في النظر إلى الشأن السياسي، على الرغم من أنهما لم ينتجا ما يؤسس هذه الرؤية تأسيسا نظريا متماسكا، باستثناء معطيات المناظرة المذكورة التي تضمنت اجتهادات فرح، وهي معطيات تشير وتلمح أكثر مما تبني وتؤسس. ومعطيات نص التفكير في أصول الحكم في الإسلام، وهو نص لا يمكن بقراءته المختزلة للتاريخ السياسي في الإسلام أن يخترق حجب تاريخ معقد، تاريخ لم تفرز ملامحه الوقائعية والنصية بالصورة التي تمكن من تشخيص ونقد مختلف مظاهره السياسية والعقائدية.

وعلى الرغم من الجهود الجزئية التي تواصلت متناثرة في فضاء الفكر العربي المعاصر، فإن الثقافة العربية لم تنتج النظر السياسي المؤصل للاختيارات الليبرالية في الفكر وفي الممارسة، فقد تشكلت الدول العربية بمظهر الدولة الوطنية كما عرفها التاريخ الأوروبي الحديث. واقتضت رياح التأورب التي فرضتها مستلزمات المرحلة الاستعمارية إنشاء المؤسسات المماثلة للمؤسسات القائمة في المجتمعات الغربية، لكن منظومة القيم السياسية ظلت مقيدة بكثير من معطيات المرجعية التقليدية، وهي معطيات لا علاقة لها بالمظاهر المؤسسية الجديدة، فنتج عن ذلك ازدواجية في الواقع وفي الفكر[١١]، طغى فيها الجانب التقليدي المحافظ على كل الإرهاصات الفكرية المنفتحة على المرجعية الغربية، فضاعف هذا من غربة هذه الإرهاصات الجديدة، وهو الأمر الذي قلص من جذوتها وفاعليتها المرتقبة في إمكانية إنتاج مثاقفة مخصبة وقادرة على تطوير مجال الفكر السياسي العربي.

لم تثمر مرافعة فرح أنطون ما يطور النظر إلى مجال السياسي في الفكر العربي المعاصر، ولم تتمكن المراجعة التاريخية لأصول الحكم في الإسلام لعلي عبد الرازق من مواجهة ثقل

الموروث السياسي كما تبلور في هذه التجربة، ومعنى هذا أن معركة العلمانية لاتزال مفتوحة في الفضاء السياسي العربي، مثلما هي مفتوحة بأشكال أخرى في مناطق أخرى من العالم بما فيها الغرب الأوروبي.

راهنية مناظرة فرح أنطون وانفتاحها على التفكير مجددا في العلمانية

نستطيع القول دون مجازفة إن التوجه العام للاختيارات السياسية والفلسفية المتضمنة في الأثرين المذكورين كان محاصرا بجملة من العوائق النظرية، إضافة إلى العوائق التاريخية المتمثلة في الشروط المجتمعية التي واكبت ظهوره، وواكبت أيضا الرد عليه، ثم السكوت عنه بحكم أن هذا التوجه يخترق سقف المرجعية الذاتية، ويتطلع لنقل تجارب ومعطيات لا علاقة لها بمكونات التاريخ الذاتي.

ولأن مجرى التاريخ العربي قد ولد في الواقع معطيات سياسية مركبة ومتناقضة، فقد عملت الدولة الوطنية الناشئة في مختلف الأقطار العربية على إقامة هدنة عجيبة بينها وبين النظر السياسي التراثي، حيث عملت على المزاوجة بين إقامة المؤسسات العصرية في مستوى التنظيم السياسي والإداري والاقتصادي (التنظيمات)، وهو ما يندرج ضمن دائرة التدبير العقلاني للمصالح العمومية، والاحتماء في الوقت نفسه باللغة السياسية التقليدية، ضمانا لاستمرار هيمنتها، ودفاعا عن استمرارية تاريخية تعلن حراستها للتقليد ودفاعها في الآن عينه عن متطلبات العصر.

ولأن الأفكار في التاريخ تتمتع باستقلالها النسبي عن مجريات الوقائع والأحداث في سريانها العادي، فقد تمكن الفكر السياسي العربي من بلورة مشاريع في النظر تتجاوز المرجعية السياسية التراثية، وتتجاوز أيضا البنية المحافظة لدولة الحداثة والتقليد. وفي هذا السياق نعثر على جهود فكرية تروم إبراز أهمية وضرورة المثاقفة اللازمة لتحديث الفكر والمجتمع العربي، فقد دافع عبدالله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون وناصف نصار كل بطريقته الخاصة عن ضرورة إعادة بناء النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر، وشكلت جهودهم المركبة والمتكاملة محاولات في إضفاء راهنية على مرافعة فرح أنطون[١٢].

لا يتعلق الأمر باستعادتهم لمنطوق أو لمحتوى النص الفرحي في المناظرة الساعية لإبراز أهمية العلمانية في تجاوز عوائق التأخر السياسي العربي القائم، ذلك أننا نعتقد أن كيفيات معالجتهم للإشكالات السياسية في الكتابة العربية المعاصرة تختلف كثيرا عن زاوية النظر الفرحية، كما أن المسافة الفاصلة بين نصوصهم ونص فرح، وقد تجاوزت الآن ثلاثة أرباع القرن، قد شهدت من المتغيرات والمعطيات ما مكن هؤلاء من بلورة مشاريع في النظر السياسي قادرة على تجاوز المبادرة التي أطلقها فرح أنطون.

فقد كانت إشكالية العروي تروم التفكير في الإخفاق السياسي العربي من زاوية أكثر شمولا، ولهذا جاء دفاعه عن التاريخ والفكر التاريخي عبارة عن محاولة للبرهنة على أهمية الاستناد إلى التاريخ في فهم التاريخ، إضافة إلى تسليمه بأهمية الإنجاز الثقافي الغربي، حيث لم يكن يتحرج في الدفاع المستميت والمتواصل عن لزوم التعلم من دروس الحضارة الغربية، لأنها تمتلك اليوم زمام المبادرة التاريخية وعلى أكثر من صعيد(١٣). وفي هذه النقطة بالذات يتحدث العروي لغة فرح، وهو يمنح لغة هذا الأخير الراهنية التي نتحدث عنها، ويتجاوزها في الآن نفسه، حيث أسس ويؤسس في فضاء الفكر العربي المعاصر رؤية نقدية تسند دعوة فرح أنطون بالاعتماد على معطيات جديدة. ونحن نعثر في قراءته الأخيرة لتوفيقية محمد عبده(١٤) ما يتمم أيضا جوانب من المناظرة التي لا تكون فقط بين الأحياء وهم يواجهون نصوص بعضهم، بل إنها تتواصل بين نصوص الأموات والأحياء، حيث يشكل نقد العروي لتوفيقية محمد عبده وجها آخر من أوجه الجدل المتواصل في الفكر العربي المعاصر بين الاختيار الراديكالي المتشبع بمقدمات الحداثة الغربية، والتيار السلفي الذي يتخذ صورا مختلفة، لكنها لا تتجاوز مجتمعة مهما تنوعت فصائلها وآراؤها سقف الدفاع عن الاستمرارية التاريخية الحافظة لنقاء ذاتي متخيل. وذلك على رغم كل مظاهر التحول العنيفة التي فجرت البنيات والمؤسسات والذهنيات داخل المجتمع العربي ومنذ ما يزيد عن قرن من الزمان.

يمكن أن نتوقف أيضا أمام جرأة هشام جعيط في دعوته الصريحة والمباشرة إلى العلمنة، وهي الدعوة المشحونة بتناقضات فكرية تتجه لإنجاز مشروع في التأصيل النظري والتاريخي للمجال السياسي في الفكر العربي بل للمجال الحضاري برمته(١٥). كما يمكن أن نشير إلى اجتهادات ناصف نصار الفلسفية الرامية إلى بناء خطاب مستوعب لأسئلة التراث السياسي الإسلامي وإشكالات الحداثة السياسية وبروح نقدية(١٦). إلا أن الجهد الأبرز في هذا المجال هو المحاولة الفلسفية الجذرية التي مافتئت تتطور وتغتني في مشروع نقد العقل الإسلامي الذي تكشف عنه كتابات محمد أركون(١٧).

إننا نعتبر أن تعبير محمد أركون عن الانقطاع الحاصل في الفكر السياسي العربي، وذلك أثناء حديثه عن غياب أي متابعة لجهود علي عبد الرازق في تشريح علاقة الإسلام بأصول الحكم، يدل على وعيه الحاد بضرورة التفكير مجددا في العلمانية والمشروع السياسي الليبرالي في الفكر العربي المعاصر، وذلك بالعودة إلى قراءة تاريخ الفكر السياسي الإسلامي قراءة نقدية(١٨).

وضمن هذا الأفق يمنح أركون لجهود كل من فرح أنطون وعلي عبد الرازق إمكانية لتطوير ما تحدثنا عنه . وقد تضمنت اجتهاداته في هذا الباب مساهمة مهمة، عملت على

إعادة تركيب مفهوم العلمانية حسب متطلبات الظرفية الراهنة، سواء في مستوى الفكر العربي أو في مستوى المشروع السياسي الحداثي الغربي.

لم يتبن محمد أركون المنزع التغريبي الوضعي الذي أطر رؤية فرح أنطون، ولم يتبن تاريخانية عبد الله العروي التي رافعت عن حتمية المثاقفة حتى عندما تقرن بالتبعية في المجال الفكري على رغم أنها تعد جزءا من مسلماته الضمنية. كما أنه لم يكتف ببناء التصورات السياسية النقدية كما فعل ناصف نصار في مصنفه الأخير «منطق السلطة»[١٩] ولو أنه لا يرفض نتائجها، بل إنه اختار طريق النقد الفلسفي الجذري متوقفا بصورة رئيسية عند مفهوم العلمانية بالذات محاولا تشريح المرجعية الأنوارية للمفهوم، ومحاولا إبراز محدوديتها التاريخية، حيث لم يتمكن الغرب الحداثي في نظره من استبعاد حضور المقدس في التاريخ ملونا بألوان مختلفة، ومعنى هذا بناء على تحليلات محمد أركون أنه يمكننا إعادة تأسيس مفهوم العلمانية في ضوء المتغيرات المذكورة مع لزوم الاستفادة من مكاسب البحث الأنتربولوجي في موضوع المقدس، وسوسيولوجيا الدين، وغير ذلك من الظواهر المتواصلة في التاريخ الكوني، لنتمكن من بناء مشروع في النظر السياسي العلماني المطابق لمتغيرات ومعطيات تتجاوز المعطيات التي ساهمت في صياغة المفهوم في صورته الأنوارية في القرن الثامن عشر[٢٠]، وهي الصورة التي اعتمدتها مقالة فرح أنطون.

وقد دعا في سياق هذه حفره الفلسفي في مفهوم العلمانية، إلى بناء ما أطلق عليه اللامفكر فيه في العلمانية، أي القضايا التي سكت عنها التصور الأنواري في موضوع العلمانية وبصورة لا واعية[٢١]، وهو الأمر الذي تترتب عليه بالضرورة إمكانية إنجاز بعض التعديلات في مفهوم العلمانية لمصلحة إعادة بناء المفهوم، بالصورة التي تجعله مطابقا لمتطلبات التغير الجارية، سواء في مستوى الفلسفة السياسية أو في مستوى المعطيات السياسية الفعلية والواقعية.

بأي معنى تشكل هذه المساهمات في النظر إلى العلمانية عملا يتجه لتحيين أطروحة فرح أنطون ويمنحها راهنية متجددة؟

إننا لا نعتقد أن الدفاع عن قوة وراهنية مرافعة فرح أنطون عن العلمانية تكون في استعادتها كما هي، أو باستعمال حججها ومنطقها في البرهنة والإثبات، فسياق إنتاج نصوصه لم يعد واردا في الصيغة التي استوعبها في نصوص كل من «الجامعة» و «المنار»، ومعارك «الجامعة الإسلامية» والجامع الدنيوي والقومي كما تشكلا في نهاية القرن الماضي. ومن هنا فإن راهنيتها المطلوبة تتمثل في أهمية مواصلة التفكير في المفهوم على ضوء المستجدات التاريخية، وانطلاقا من مكاسب الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، ونتائج مباحث العلوم الإنسانية في الدين وفي المقدس، في التاريخ وفي المجتمع، وكذا على ضوء واقع الصراع

السائد في المجتمعات العربية الإسلامية اليوم، الصراع الأيديولوجي والصراع السياسي بمختلف أشكاله ومظاهره.

بهذا المعنى يحضر فرح أنطون في نصوص محمد أركون وهشام جعيط وناصف نصار وعبد الله العروي، على سبيل المثال لا الحصر، على رغم أن أعمال البعض منهم قد تتضمن انتقادات صريحة لنصوص فرح، فالعبرة هنا بالأفق النظري الجامع، والأفق المستوعب والنافي بطريقة جديدة لمسار في النظر ينبغي العناية به وتطوير أشكال مقاربته من أجل إنجاح مطلب فصل السلطة السياسية عن سلطة المقدس، ليتمكن البشر من تدبير علاقاتهم بوسائل التدبير البشري الدنيوية والتاريخية، وهو أمر يمكن أن يحصل هنا وهناك. في الماضي وفي الحاضر، بغض النظر عن نوعية العقائد الدينية.

تمنح المساهمات النقدية الجديدة التي تروم إعادة بناء مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي راهنية لنصوص فرح أنطون، وهي تنجز فعلا عناصر مساعدة على إعادة بناء محتوى المفهوم في صيغته الكونية، وخارج دائرة الثنائيات التقليدية التي تميز بين الشرق والغرب، بين الإسلام والنصرانية، وبين المقّدس والدنيوي. لكن الإطار الزمني الذي تبلورت فيه هذه المساهمات يشهد عودة مندفعة نحو استعادة واسترجاع الموروث الديني في صيغه التقليدية المختلفة تماما عن توفيقية سلفية التأسيس، سلفية الأفغاني ومحمدعبده. فقد انتعشت الحركات الإسلامية وحركات الإسلام السياسي بشكل قوي وعنيف في العقدين الأخيرين. وذلك بالصورة التي جعلت المساهمات النقدية التي ذكرنا غريبة فعلا وسط شعارات الدفاع عن الخصوصية و الأصالة والتشبث بمقومات الذات، بل والدفاع عن «الحاكمية الإسلامية» وكونية الإسلام.

ويكشف مفهوم الحاكمية كما جاء في كتابات المودودي عن عمق التراجع الحاصل في المنظور الإسلامي للسلطة، حيث يعاد تأسيسه انطلاقا من رفض مطلق للغرب ولقيم التراث الغربي في مختلف الصور والأشكال التي اتخذت عبر التاريخ [٢٢]، مقابل العودة إلى نصية تفرط في مختلف مكاسب المنزع التوفيقي الذي حسمت فيه اختيارات محمد عبده بدفاعها عن إمكانية إنجاز عملية تصالح بين معطيات الحضارة الغربية ومبادئ الإسلام، وذلك في الدعاوى والفتاوى التي أصدرها حيث لا تناقض بين العلم والدين، بين السياسة والدين، إلى غير ذلك من التسويات التي أقامها محمد عبده.

لا يمكن أن نغض الطرف هنا إذن عن مفارقة عجيبة تتعلق بموقف محمد عبده من دعوة فرح، وموقف حركات الإسلام السياسي من الجهود النقدية الجديدة في موضوع العلمانية، فقد كانت اعتراضات محمد عبده أكثر تسامحا، وتضمنت جهدا نظريا في البحث عن المبررات التي تميز تاريخ الإسلام عن تاريخ النصرانية، سواء في مستوى العقائد أو في

مستوى التشريعات، كما أن الشيخ انطلق من مقدمات كبرى تسلم بإمكانيات التوفيق بين الإسلام ومتغيرات العصر، وذلك في إطار دفاعه عن خصوصيات التاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية عند مقارنتهما بالتاريخ الأوروبي والديانة المسيحية، لدرجة أنه اعتبر في النهاية أن الإسلام دين المدنية وأن التأخر بل الانحطاط الحاصل في واقع الأمة هو تأخر للمسلمين ولا علاقة له بالإسلام المعياري.

هل نستطيع القول بناء على معطيات التحليل السابقة إننا نراوح الخطى في المكان نفسه دون أن نتمكن من تكسير إيقاع التكرار الذي يعد سمة طاغية على صراعاتنا الأيديولوجية والسياسية؟

إذا سلمنا بأن الأمر كذلك، فلماذا لم يتمكن الفكر السياسي العربي المعاصر من بناء التصورات الجديدة التي تتيح لنا إمكانية تخطي عتبات المد والجزر التي ما فتئت تشكل ثابتا من ثوابت نظرنا السياسي؟

تفتح هذه الأسئلة أمامنا إمكانية إضفاء راهنية جديدة على مشروع فرح أنطون الشامل في تحديث المجال السياسي العربي، بل تحديث الواقع العربي في مختلف أبعاده، خاصة وأننا نعرف أن مشروع «الجامعة» كان يروم إنجاز إطار فكري للنهوض العربي، حيث بنت المناظرة معطيات تتجاوز مجرد التفكير في إشكالية العلمانية. فقد اتجه فرح للتفكير في إشكالية النهضة العربية بالاعتماد على مرجعية محددة واستنادا إلى رؤية للتاريخ تدعمها معطيات تتعلق بالشروط التاريخية والسياسية التي كانت ترتبط بأسئلته وأسئلة اللحظة الزمنية التي كان يفكر في إطارها.

إلا أن مشروع «الجامعة» لم ينجز، وذلك على رغم كل المكاسب التي تحققت في فضاء الفكر السياسي العربي، وأصبحت تشكل جزءا من تاريخنا السياسي المعاصر، بل جزءا من ذاتنا المتحولة في الزمان، وأكبر دليل على ما نقول هو تنامي حركات الإسلام السياسي التي تفكر وتعمل بطريقة تختلط فيها - كما قلنا سابقا - ردود الفعل النفسية بالمواقف السياسية بالرؤية الدينية الإيمانية النصية والمغلقة، مما يقلص من إمكانية إنشاء حوار يطور النظر، ويغني وجهات نظر الأطراف المتحاورة، على شاكلة ما جرى في المناظرة السياسية التي دشنت باب التفكير في العلمانية في الكتابة العربية المعاصرة، وهي موضوع هذه الورقة.

لقد حققت المقاربات الفلسفية لمفهوم العلمانية كما بلورتها مساهمات من أشرنا إلى نماذج من أعمالهم، عبد الله العروي ومحمد أركون وناصف نصار وهشام جعيط[٢٣]، طفرة كيفية في إعادة بناء العلمانية في الخطاب السياسي العربي، فقد تخلصت طريقتهم من الطابع التحليلي الذي يستعرض ملامح ومزايا الوصفة العلاجية، لنمط مختل ومشلول في الممارسة السياسية، واتجه نظرهم لإنجاز ما نعتبره دون مبالغة مساهمة كونية في النظر

إلى مشروع العلمانية التاريخي والمستقبلي، حيث تتحول في نصوصهم علمانية القرن الثامن عشر المدعومة بالاستناد إلى وضعية القرن التاسع عشر لحظة من لحظات تشكل وإعادة تشكل مفهوم العلمانية في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، ولا يستطيع الذين يختلفون معهم أن يتهموهم بالتغريب، أو الاستناد إلى مرجعية جاهزة مرتبطة بسياق تاريخي آخر. فقد كان محمد أركون - على سبيل التمثيل - يشدد في تحليلاته المقارنة على نقد بعض الظواهر والمعطيات التي تتعلق بالتاريخ الغربي المعاصر في علاقتها بالإشكاليات التي يطرحها سؤال العلمانية في الفلسفة السياسية اليوم، وكان يسلم في الوقت نفسه بأهمية المتغيرات المحلية في بناء رؤية قادرة على محاورة متطلبات الواقع، واتجه ناصف نصار في كثير من أبحاثه إلى التفكير في أسئلة السياسي في الفكر العربي انطلاقا من مراجعة نقدية لأصول النظر السياسي الإسلامي، وأصول الفلسفة السياسية الحديثة، مبرزا أن بناء النظر السياسي العربي المطابق للراهن وللحاضر لن يتم دون تصفية حساباتنا النظرية مع معطيات المرجعيتين.

تبرز الإشارات السابقة أننا لسنا أمام تصورات تكتفي باستعادة معطيات نظرية جاهزة، ففي المجهودات المذكورة نتبين كثيرا من علامات الجهد التركيبي النقدي والتاريخي الدال على تجاوزنا لمقاربة فرح أنطون، خاصة وأن السياق العام لتبلور النص الفرحي، والهاجس التعليمي والإعلامي المباشر الذي حدد خلفية إنتاجه لم يعد واردا، فقد أنتج فرح أنطون نصوصه قبل ما يقرب من مائة سنة، ولم تكن النخب السياسية والثقافية في وقته تمتلك الوزن نفسه ولا المساحة نفسهاالتي تحتلها اليوم النخب المدبرة للشأن العام في العالم العربي.

ومع ذلك فإن الانقطاع الزمني الفاصل بين خطاب فرح وخطابات المتأخرين يكشف عن غياب التراكم الضروري لترسيخ النظر السياسي العلماني ثم تأصيله بالعودة إليه، واستعادته بإعادة إنتاجه مجددا في ضوء الأسئلة الجديدة التي يطرحها الواقع.

إعادة بناء مجال السياسي في الفكر العربي... مشروع نظري نقدي مركب

نستطيع القول هنا إن غياب محور التفكير في مجال السياسي ككل هو العنصر المفتقد في مقاربة فرح أنطون، فقد تشكلت أبعاد المناظرة التي بلور من خلالها مواقفه في جملة من الإثباتات والردود على هامش أسئلة أخرى، موصولة بموضوع السياسة والسياسي فعلا دون أن تكون مركزا له، أو بؤرة ناظمة لأبعاده، فتم استحضار بعض عناصره في سياق التحليل أو على سبيل التمثيل، ولم يتم تناوله كأفق مستقل ناظم لسؤال العلمانية والأسئلة الأخرى المرتبطة به، كما بلورتها جهود فلاسفة النهضة وفلاسفة الأنوار من ماكيافيلي إلى روسو، مرورا بهوبس وسبينوزا ولوك ومنتسكيو وغيرهم، فقد بلورت الفلسفة السياسية الحديثة

خلال ثلاثة قرون (١٦-١٧-١٨) أصول السياسة الليبرالية، وشكل مفهوم العلمانية الذي تأسس في سياق معارك نظرية متتابعة، ومعارك تاريخية سياسية، واحدا من أصول السياسة الليبرالية، بدأه ماكيافيلي بدفاعه أولا عن تأسيس حقل السياسة خارج دائرة الأخلاق والدين واليوتوبيا، ثم بإبرازه لعجز دولة البابا في روما عن تأسيس الوحدة الإيطالية، وقد كانت أملا تصبو إليه الدويلات الإيطالية الخمس في عصره، وكذا في حديثه عن إخفاق مشروع حاكم فلورنسا سافوناررولا وكان معاصرا له.

كما تأسس المفهوم بفضل جهود فلسفة هوبز السياسية التي كانت تروم بصياغتها للملامح الأولى لدولة التعاقد نقد نظرية الحق الإلهي للملوك والتفويض الإلهي للسلطة، وهكذا تلاحقت الجهودالفلسفية لسبينوزا وجون لوك وروسو لتشكل في النهاية رؤية فلسفية مؤطرة لمفهوم العلمانية بجانب جملة من المفاهيم السياسية الأخرى التي لا يمكن استيعاب مختلف أبعادها إلا في إطار رؤية فلسفية متماسكة، رؤية مسنودة بتاريخ من التحولات المجتمعية العامة، حيث كانت الفلسفة السياسية تتفاعل مولدة تأثيرات متعددة، وحيث كانت النصوص الفلسفية السياسية تشتبك مع الواقع في جدل لا يمكن الاكتفاء في النظر إليه بمعيار السببية بحكم طابعه الميكانيكي الخالص[٢٤].

إن المعركة النظرية التي يمكن أن تتيح لنا بناء على ما سبق الدفاع عن راهنية خطاب فرح أنطون تتمثل في العناية مجددا بسؤال السياسي في الفكر العربي المعاصر، فنحن نعتقد أن إخفاقنا في بناء الدولة الوطنية العلمانية في الوطن العربي، وإخفاقنا في بناء الدولة القومية، والمشروع السياسي الديمقراطي، يعود إلى التقصير النظري الكبير الذي ما فتئ يشكل الملمح البارز في فكرنا السياسي.

إن مطلب فك الارتباط بين السياسي وما عداه، والتدقيق في طبيعة هذا المجال باعتباره مجالا معرفيا مستقلا، يعد من المطالب الأساسية في الفكر السياسي العربي المعاصر، وتزداد أهميته اليوم وسط ارتفاع أصوات المنادين بدولة الشريعة الإسلامية.

وقد لا نكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن استمرار الحنين المتواصل إلى النموذج السياسي الإسلامي للسلطة، على رغم عدم وضوحه كنموذج تاريخي، يعود إلى عدم إنجاز مهمة التفكير في أسئلة السياسي في الفكر الحديث، بصورة عميقة وجذرية[٢٥]، بما يتيح لنا إعادة إنتاج المجال السياسي في ضوء أسئلة واقعنا، ومقتضيات النظر السياسي الحديثة والمعاصرة، وهي مقتضيات تهمنا من حيث إنها نتاج لتجربة إنسانية، بيننا وبينها صلات من الوصل والتقارب لا يمكن إنكارها أبدا، إلا عندما نستطيع التنكر لتاريخنا خلال المائتي سنة الماضيتين.

صحيح أن الفكر السياسي العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين بذل

جهودا كبرى في تحقيق وتحليل كثير من نصوص التراث السياسي الإسلامي، وصحيح أيضا أن ترجمات متعددة أنجزت في باب التعرف على التراث السياسي الإنساني العصري، إلا أن هذه الجهود لا تتناسب مع حجم المهام والأسئلة والإشكالات المطروحة أمامنا في الواقع العربي فكرا وممارسة.

لم يتمكن خطاب النهضة العربية الإصلاحي إذن من صياغة أسئلة التنظير السياسي، فقد كان مشدودا إلى برامج الإصلاح، إلى شعاراته ودعاويه، ذات الصبغة السجالية الأيديولوجية والمستعجلة، بحكم ارتباطها بحركات فاعلة في مجال الصراع التاريخي. ظل الفكر يلهث وراء مستجدات الخطاب السياسي، دون أن يتمكن من بناء مشروع في النظر السياسي، المفكك لنظامه في النظر، والمعبر في الوقت نفسه عن عمق وعيه بإشكالات السياسة، كما يمارسها الفاعلون ويتمثلها المنظرون للسلطة وللإصلاح السياسي في حاضره.

وستظل هذه المسألة، مسألة التنظير السياسي النقدي الهادف إلى القطع مع اللغة السياسية العتيقة ضمن أولويات جدول أعمالنا في الفكر السياسي العربي المعاصر، طال الزمان أم قصر. ذلك أنه لا يمكن القفز على أسئلة النظر السياسي بالاكتفاء بالعمل السياسي الصرف، فالعفوية السياسية تعني التبعية العمياء، والتبعية العمياء لا تنتج النظر الكاشف عن معالم الطريق، طريق إعادة بناء المشروع السياسي المطابق للتاريخ، والدولة الوطنية المعبرة عن الإرادات الجماعية، والتصورات الجماعية المستقاة من ينابيع الواقع، وممكنات التاريخ.

إنني أريد أن ألح هنا على مسألة إعادة كتابة التاريخ السياسي العربي، تاريخ الوقائع وتاريخ النظر. فلم يعد التاريخ المتداول يفي بالغرض، بل إنه يمارس عمليات تضليل تجعلنا أبعد مانكون عن معرفة صيرورة ذاتنا التاريخية. والذين لا يملكون تصورا عن صيرورتهم في الزمان لا يستطيعون التفكير في مصيرهم السياسي. الكتابة التاريخية هنا تشكل مناسبة للتفكير في المستقبل[٣٦].

لم نقرأ أيضا تراثنا السياسي وقد شكل من خلال تاريخنا الأداة الفكرية اللاحمة لكل ما جرى خلال هذا التاريخ. وكثير من الذين يتحدثون عن الإسلام السياسي اليوم لا يعرفون الكيفيات التي اتخذها النص السياسي في التراث، وتمفصلات الديني بالسياسي في التراث[٣٧]. والذين يخاصمون الفكر الوافد وينتقدون المرجعية الغربية قد لا يعرفون أشكال المثاقفة العسيرة التي حصلت في تاريخ الكتابة السياسية الإسلامية بمختلف أشكالها.

قد تتيح لنا القراءة النقدية لتراثنا السياسي إدراك درجة التشابه الكبيرة بين نصوص السياسة المتبلورة في الفكر السياسي الإسلامي ونصوص السياسة كما تبلورت في العصور الوسطى المسيحية.

ولن نتمكن من بناء السياسي في الفكر العربي المعاصر إلا بالاستعانة أيضا بتجارب الآخرين، فالتناقضات التي نعيشها في الواقع في ظل الظروف الجديدة التي تؤطر تاريخنا المعاصر تحتم محاورة الآخرين، و التعلم من تجارب الآخرين، فالتجارب السياسية الإنسانية مهما تنوعت واختلفت تظل مشدودة إلى قواسم مشتركة جامعة، وقراءة نقدية وتاريخية لكيفيات تشكل فضاء السياسي في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة في علاقاته المعقدة والمتداخلة مع صيرورة الدولة الفعلية وتطور المجتمع والتاريخ، وتمكننا من بناء ما يسعف بترتيب فضاء نظري سياسي جديد، فضاء يجعلنا ننفتح على ذاتنا بانفتاحنا على الآخرين، حيث لا يصبح دفاعنا عن استقلال السياسي مجرد نسخ لتجارب حصلت قبلنا، بل فعلا من أفعال الإبداع الذاتية اقتضته وتقتضيه درجات الاختلاط الحاصلة في نظرنا السياسي[٢٨]، ونستطيع انطلاقا من ذلك صياغة أسئلتنا السياسية وإنجاز توافقات تاريخية حولها بما يمكننا من التدبير العقلاني النسبي والتاريخي للظواهر السياسية موضوع الحوار والجدل.

الهوامش

1- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون رقم (٢) المؤلفات الفلسفية قدم لها د. أدونيس الفكرة، دار الطليعة، بيروت١٩٨١.

2- راجع قراءتنا لأعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي ضمن كتابنا: التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي بيروت١٩٨٧، ص٧-٥٠.

3- راجع على سبيل المثال كتاب هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت ط١١، ٧٨، ص ٩٥-١١٠.

4- راجع دراستنا: مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، الحدود والآفاق، وهي منشورة في التأويل والمفارقة، ص٧٧-١٠٨(مرجع سبق ذكره).

5- حصر فرح أنطون مبررات الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في القضايا الآتية:
- إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.
- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة، مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم.
- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا.
- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، ما دامت جامعة بين السلطتين المدنية والدينية.
- استحالة الوحدة الدينية. راجع ابن رشد وفلسفته، ص ١٤٤-١٥٠.

6- د. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، كتاب قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩، سلسلة كتب يشرف عليها الأستاذ محمود أمين العالم، ص ٢٧٢- ٢٩٤.

7- راجع د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٠، ص ٣٨.

8- راجع ابن رشد وفلسفته، ص ١٤٤ (مرجع سبق ذكره).

9- راجع قراءتنا لنص الإسلام وأصول الحكم في كتاب: التأويل والمفارقة، ص٨٧ - ٨٩.

10- يقول علي عبد الرازق: ص٨٩ «فالخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولانهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين»، الإسلام وأصول الحكم ص١٨٢.

11- راجع تأملات هامة لفهمي جدعان في كتابه الطريق إلى المستقبل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت١٩٩٦، ص ٢٠٩-٢٤٢.

12- راجع مقالتنا: العلمانية ضرورة تاريخية ضمن كتاب: العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة، بيروت١٩٩٧، ص٢٨ - ٣٣.

13- راجع بحث: درس العروي، حول المشروع الايديولوجي التاريخاني، ضمن كتابنا التأويل والمفارقة، ص ١٢٥-١٥١.

14- خصص العروي في كتابه الأخير مفهوم العقل، مقالة في المفارقة دراسة هامة عن محمد عبده، المركز الثقافي العربي، بيروت١٩٩٦، ص ٢٣- ١٦٦.

-15 راجع كتابي هشام جعيط:
. La personnalit□ et Le devenir arabo-Islamiques.ED: Seuil 1974 .
. L□EUROPE et I□IsLam. Collection Esprit/ Seuil1978 .

-16 راجع كتابه الأخير منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج ١٩٩٥.

-17 حول المشروع النقدي لمحمد أركون يمكن الرجوع إلى مقالتنا محمد أركون والنقد الجذري للتراث في: العرب والحداثة السياسية ، ص٩١-٩٦(مرجع سبق ذكره).

-18 راجع كتابه الهام:
Pour une critique de la raison islamique ED: Maisonneuve et larose paris 1984, page159 .

-19 راجع منطق السلطة الفصل السابع، ص ١٤٣-١٨٤.

-20 راجع: positivisme et tradition dans une perspective islamique le, K□malisme. page go.

-21 المرجع السابق، ص ٩٣ - ٩٤.

-22 راجع كتاب المودودي: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر، بيروت (يدوية تاريخ، ص٢٢).

-23 يمكن أن نضيف إلى الأسماء السابقة جهود محمود أمين العالم وأبحاث سمير أمين وبرهان غليون وعزيز العظمة ففي كثير من دراسات هؤلاء نتبين جرأة في الموقف وقوة في المعالجة والتحليل مع حس تاريخي ونقدي.
ويمكن الوقوف على إشارات أكثر وضوحا حول أعمالهم في هذا المجال في مقالتنا: العلمانية ضرورة تاريخية في كتاب العرب والحداثة السياسية.
كما يمكن مراجعة كتاب الدكتور عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت١٩٩٢.
وكذلك كتاب عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨.

-24 حول أصول الليبرالية يمكن مراجعة:
Nouvelle Histoire des id□es politiques, Collectif sous ia direction de pascal ory, page 17 - 25.
فيما يتعلق بدور أعلام الفلسفة السياسية الحديثة في تأسيس المشروع السياسي الليبرالي يمكن العودة إلى:
Manant (p), Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau: paris, payot 1977.

-25 اجتهد الجابري في الجزء الثالث من نقد العقل في تقديم صورة عن العقل السياسي العربي، وتقدم أعمال رضوان السيد سواء المتعلقة بتحقيقه لبعض نصوص التراث السياسي أو الاجتهادات التي تبلورها المقدمات التي تعد للنصوص المحققة إضاءات مفيدة للإحاطة بقارة السياسية في الإسلام، وقد أنجزنا مؤخرا بحثا بعنوان: (في تشريح أصول الاستبداد في الإسلام) اعتنينا فيه بقراءة الآداب السلطانية، وقد صدر عن دار الطليعة سنة١٩٩٩.

-26 راجع المبحث الهام لمحمد أركون، إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل، ضمن كتاب: قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة، بيروت١٩٩٨.

-27 راجع الفصل الأول من الباب الثالث وعنوانه:

الدين في الدولة السلطانية: التأسيس، التحالف، التوظيف ضمن كتابنا: في تشريح أصول الاستبداد، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩.

-28 راجع بحث فهمي جدعان: الإسلام في العاصفة، ضمن كتاب: الطريق إلى المستقبل، ص ٢٥٣.

فكر النهضة بين الإحياء والتنوير
محمد حسين هيكل مثالا

علي حرب*

١ - قراءة نقدية

يعد محمد حسين هيكل من أعلام الفكر والأدب والسياسة الذين تركوا بصماتهم على الحياة المصرية في النصف الأول من القرن العشرين، شأنه في ذلك شأن لطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرزاق ومنصور فهمي، وغيرهم من الأعلام الذين تابعوا مسيرة النهضة التي أشرقت بأنوارها في مصر والعالم العربي مع الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وشبلي الشميل وسواهم من دعاة النهوض والإصلاح أو التحرر والتقدم.

فما هي الفسحة التنويرية التي ساهم في تشكيلها؟ ما علاقته بعصر التنوير وأعلامه؟ وما كانت صلته بأعلام النهضة والاستنارة من الذين سبقوه في مصر وبلاد العرب؟ وكيف تعامل مع مفهوم التنوير ومفرداته؟ بل كيف مارس التنوير هو نفسه؟ تلك هي الأسئلة التي أحاول الإجابة عنها في هذه القراءة النقدية لعلم من أعلام النهضة الفكرية العربية.

وأبدأ بعلاقتي أنا بالذات بفكرة التنوير، قائلا إن الكلام على استنارة هيكل، يتعدى عندي الطابع الاحتفالي والتبجيلي. فنحن لا نعود إلى هيكل لمجرد أن نقول إنه كان من أهل التنوير، أو لكي نعرف فقط الجوانب المضيئة والوجوه المشرقة في فكره وحياته، لأننا إذ نفعل ذلك لا نحسن سوى التماهي معه والعمل على تقليده، في حين أن التنوير هو خروج على التقليد، وممارسة للاختلاف الخلاق، والمغايرة الخصبة والمنتجة.

(*) كاتب ومفكر لبناني.

ولذا فنحن إذ نسترجع الآن هيكل، فلكي نمارس فاعليتنا التنويرية، بنقد أعماله وتقييمها، للكشف عن خفايا تجربته وحجب خطابه. بل من المتعذر علينا أن نتماهى معه، بقدر ما يتعذر علينا الانقطاع عنه واستبعاده. فالممكن أن نقرأه قراءة مثيرة وفعالة، كاشفة وتنويرية، تكون بمثابة نور على نور. على هذا النحو يمكن التعامل مع التجارب الفكرية والمشاريع التنويرية: رؤية مالم يره أهل التنوير، وبصورة تتيح لنا إعادة ترتيب العلاقة بين المرئي واللامرئي، بين المعقول واللامعقول، بين المفهوم والعماء.

٢ - المرجعيات التنويرية

المستنير لا يبدأ دوما من أنوار عقله أو من نور فطرته، وإنما يستفيد من تجارب الآخرين ويستضيء بعقولهم . وهناك تجربتان تاريخيتان بالنسبة للمثقف العربي والمسلم، يمكنه استعادتهما والاستضاءة بهما. الأولى تراثية وهي تجربة التنوير الإسلامي المتمثلة في النتاج الصوفي والعرفاني. والثانية هي تجربة التنوير الغربي كما تمثلت عند فلاسفة عصر الأنوار ومفكريه كفولتير وروسو وكنط وكوندورسيه...

ولا جدال في أن التنوير الإسلامي يشكل تجربة أصيلة وغنية، مورس فيها الوجود انفتاحا وإشراقا، أو فيضا وازدهارا، خصوصا لدى الإشراقيين، وبشكل أخص لدى السهروردي الذي تحولت معه الفلسفة من علم للوجود إلى علم للنور. ذلك أن «النور» هو مصدر الوجود وماهيته ومآله لدى أهل الإشراق.

بهذا المعنى فإن الفلسفة الإشراقية تستوحي التجربة النبوية وتقرأ في آية النور القرآنية. ومع ذلك فإن السهروردي كان شهيد ممارسته التنويرية. إذ إن التنوير بقدر ما هو تحرر الفرد واستقلالية الذات والاستخدام النقدي للعقل، فهو يهدد السلطات على اختلاف أنواعها، سواء أكانت سياسية أم دينية، علمانية أم أصولية. وهكذا قُتل السهروردي بسيف السلطان وبعقل زملائه وأنداده من الفقهاء وعلماء الكلام. إنه الصراع بين الفكر النقدي من جهة، والفكر المغلق والأحادي من جهة أخرى، سواء أكان لاهوتيا أم علمانيا.

وقضية أبو زيد الماثلة في عقولنا، هي مثال صارخ يشكل «صدمة» لنا على حد قول جابر عصفور، قصدت أن استخدام المرء لعقله، بصورة حرة ونقدية، في التعامل مع هويته وتراثه وكتبه، وأن محاولات تشريع الأبواب أمام الفكر للدخول إلى المناطق المعتمة من الحياة والوجود، تلقى الرفض من قبل أهل الحد والحظر والتحريم، مع أن الحق محدود بكل حد كما قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

غير أن هيكل لا يرجع إلى تجربة التنوير في التراث الإسلامي، لأنه كان يعتبر هذه التجربة من الماضي، ولأن الفكر الصوفي كما استقرت قراءاته، ارتبط بمفاهيم العزلة والتواكل

والانقطاع عن العالم. بل إن هيكل عندما يتحدث عن أوضاع الفكر في مصر يميز بين عقليتين تصطرعان في الأذهان: «العقلية العربية» التي تجسد عنده «حكم العاطفة وسلطان الماضي»، مقابل «العقلية الغربية» التي تجسد «الفكر الحر» وانتشار النظريات العلمية. من هنا كانت مرجعيته في التنوير، عصر النهضة العربي أول الأمر، ثم عصر التنوير الغربي بشكل خاص، وهو العصر الذي لا ينفك هيكل عن استحضاره واستلهامه.

٣ - هيكل وعصر النهضة العربي

كان أول اتصال لهيكل بعقل التنوير هو مع أهل النهضة، خصوصا مع فكر محمد عبده وقاسم أمين، فضلا عن أستاذه وزميله فيما بعد أحمد لطفي السيد. فمع عبده والأفغاني انبثقت أولى محاولات التنوير التي تجسدت، على ما يقرأ ويقول هيكل، في الدعوة إلى «التفكير الحر» من أجل «فك القيد عن العقل»، و «فتح باب الاجتهاد» في المسائل الدينية والشرعية، وممارسة الاعتقاد بالله من خلال «الإيمان المستنير». ثم جرت مع قاسم أمين محاولة تنويرية أخرى، كان هدفها تحرير النساء، أي نصف المجتمع الذي كان يحرم من «نور الحياة» ومن «نور العلم»، وذلك بالدعوة إلى تعليم المرأة والسماح لها بممارسة السفور، أي برفع الحجاب عن الفكر والوجه معا، وما التنوير سوى كشف المحجوب. بل إن هيكل نفسه، على ما يروي في سيرته، كان أول انخراط له في عالم الكتابة والصحافة، من خلال مقالته حول «تحرير المرأة» التي كتبها في صحيفة «الجريدة». فكانت تلك المقالة ممارسة تنويرية مضاعفة: الدعوة إلى تحرير المرأة من جهة، وممارسة الكتابة من جهة أخرى.

والكتابة هي في حد ذاتها فعل تحرر وممارسة المرء لذاته ممارسة إبداعية. والذي لا يكتب كتابه، فيكون موضوعا للكتابة ومحلا للسيطرة لامحالة. من هنا فنحن نستنير بالغير بقدر ما ندخل في استيلائه ونقع تحت تأثيره من حيث لا نكتشف. بكلام آخر: لكل تجربة تنويرية وجه لا عقلاني أو استبدادي أو ظلامي، هو وجهها الآخر، وربما بداهتها المحتجبة التي تتأسس عليها، كما يبين ذلك بعض نقاد الفكر الغربي في كشفهم لما انطوت عليه تجربة «الأنوار» من آليات الحجب والكبت والتهميش والإقصاء.

٤ - هيكل في مدينة النور

غير أن التجربة التي كان لها أكبر الأثر في حياة هيكل وفي فكره، هي اتصاله بالحضارة الغربية واطلاعه على منجزات الفكر الأوروبي. وقد حصل ذلك أول الأمر بصورة غير مباشرة عن طريق أحمد لطفي السيد الذي فتح أمام هيكل آفاقا جديدة، انتقل معها من قراءة الأدب العربي إلى قراءة مؤلفات أجنبية تتحدث عن الثورة الفرنسية و «مبادئ الحرية»، عند كارليل وهربرت سبنسر وستيوارت ميل.

ومعلوم أن الغرب كان يومئذ يمثل الحرية والاستنارة والعدالة والمساواة بالنسبة إلى المثقفين العرب والمسلمين. طبعا ليس المقصود بهم أهل التقليد والذين أصروا على البقاء في قوقعتهم العقائدية أو الذين تمترسوا وراء خصوصيتهم الثقافية، بل المقصود بهم الذين كانت لهم عيون وبصائر ترى وتشهد ما يحدث في العالم، وهم رواد النهضة الذين صدمهم التفوق الغربي وأيقظهم من سباتهم التاريخي، مما جعلهم يطرحون على أنفسهم السؤال الكبير: لماذا تقدم الغربيون وتأخر المسلمون؟ وهيكل ينتمي إلى هذه «الطبقة المستنيرة» التي أظهرت أقصى الافتتاح على العالم الغربي، إذ رأت فيه المثال الذي يجسد القيم المتصلة بالحرية والعقل والعدالة والرقي الاجتماعي والتطور الحضاري.

لكن الاحتكاك غير المباشر لم يكن يشفي الغليل، بل كان يغذي مخيلة هيكل ويبتعث فيه الشوق إلى أن يشاهد بأم العين ما كان يسمع عنه أو يقرؤه في الصحف وفي الكتب. فكان مثله في ذلك كمن يتحدث إلى محبوبته من وراء حجاب، لا يزيده الحديث إلا شوقا لهتك الأستار ورؤية المحبوب. وهذا الكشف قد تحقق فعلا بعد وصول هيكل إلى باريس في رحلته العلمية لنيل شهادة الدكتوراه في الحقوق. ففي عاصمة فرنسا وجد نفسه في «مدينة النور» التي سمع بها، ورأى بعينيه «الحرية مجسمة» في حياة الفرد والوطن، في تفكير الناس وفي تصرفاتهم اليومية، في ممارستهم لهوياتهم العقائدية ولعلاقاتهم المجتمعية، على ما يروي ذلك في مذكراته، وبالتحديد في الفقرة التي يصف فيها مشاهداته، ويعبر عن انطباعاته بعد أن وصل إلى باريس وأقام فيها، وهي فقرة حافلة بمفردات التنوير ومشتقاته. والحق أن خطاب هيكل هو خطاب تنويري من حيث مصطلحه. فحيثما نقرؤه، متحدثا عن الحقيقة والحق وحرية الفكر أو الرأي الحر، تطالعنا مفردات النور والضياء والسناء والرواء والانبلاج والانبهار.. هذا ما نلمسه في مذكراته كما نلمسه في مقدمته لكتابه، حياة محمد، وفي سائر كتبه. وهكذا فإن هيكل اعتبر أن إقامته في باريس، خلال السنوات الثلاث التي استغرقها إنجازه لرسالة الدكتوراه، بمثابة مناخ تنويري أتاح له أن يستمتع بحريته الشخصية، وأن يمارس هويته الفكرية والاعتقادية بلا تعصب ومن غير قيود. ولا شك أنه في باريس أتيح له الاطلاع بصورة واسعة وعميقة ومباشرة على فلاسفة الثورة والحرية، خصوصا جان جاك روسو الذي استحوذ على إعجاب هيكل، مما جعله يقوم بترجمة حياته وأعماله، بعد رجوعه إلى مصر.

لكن الأمور لم تكن كلها أنوارا وبهاء إلا في البداية، حيث الضوء الباهر يحجب بقدر ما يكشف. وبعد زوال الانبهار بالشيء يرى المرء ما لم يكن يراه.

وهذا شأن هيكل مع مدينة النور. ثمة أمور كانت تحدث تفاجئه بانتهاكها لمبادئ الحرية من قبل دولة شعارها «تقديس الحرية». من ذلك قرار الحكومة الفرنسية في ذلك الحين، مجاملة

منها لبريطانيا، بمنع المصريين المقيمين في باريس من عقد مؤتمر سياسي يعبرون فيه بحرية عن موقفهم تجاه الأحداث التي تجري على أرض وطنهم.

ومع ذلك فإن هذه الشوائب لم تكن تدعو هيكل إلى النقد أو إلى تغيير موقفه.

كان يعجب مما يعتبره انتهاكاً ولا يجد له تفسيراً، مع أن فرنسا كانت قد احتلت الجزائر بالقوة في مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر. بيد أن هيكل وأمثاله من أهل الاستنارة وعشاق الحرية، قد غفلوا عن هذا الأمر، وهو أن لفرنسا الثورة والحرية والاستنارة وجهها الاستعماري والاستبدادي، الذي لا يُنسيني بدوري أن للاستعمار الغربي وجهه الإيجابي العمراني والحضاري. وكأن هيكل بنسيانه وغفلته لم يشأ أن يفسد متعته التنويرية، أثناء إقامته في باريس، بالمساءلة والاعتراض والنقد. مع أن عصر التنوير في أصله وحقيقته هو عصر النقد.

والواقع أن تعامل هيكل مع مصطلح التنوير بقي تعاملاً خارجياً. فهو لم يطلع على المفهوم في مصادره، على الرغم من أن كلمة النور من أكثر المفردات تداولاً في مؤلفاته. من هنا كانت علاقته بمفهوم التنوير تقوم على التبسيط والتبجيل، بوصفه ممارسة للتفكير الحر وامتداحاً له، على ما هو شأن معظم أهل الاستنارة الذين بهرهم الغرب بأنواره المادية والفكرية.

طبعاً هناك من انتقد الحضارة الغربية ومنجزاتها، على ما فعل الأفغاني وبعض رواد عصر النهضة. ولكن هذا النقد كان يحركه الدفاع عن الهوية والعقيدة، أكثر مما كان محاولة للكشف عما تنطوي عليه التجارب التنويرية من الآليات اللامعقولة أو الممارسات المعتمة. إذن كان نقداً ايديولوجياً أملاه منطق الصراع مع الغرب، ولم يكن نقداً انطولوجيا يطال العقل ذاته، من حيث صلته بالوجود والحقيقة، كما يجري النقد في الممارسة التنويرية، سواء في أنماطها القديمة أو الحديثة.

٥- النقد التنويري

من المعلوم أن التنوير العقلي قد أشرق مع استخدام الفكر النقدي. والنقد لا يعني مجرد ممارسة المرء لحريته الشخصية بلا قيد ومن غير الخضوع لأية سلطة، بقدر ما يعني عودة المرء إلى عقله لمراجعة ثوابت الفكر وتعرية بداهاته، أو الكشف عن أبنيته وقواعد اشتغاله. إنه تفكيك لقوالب العقل الدغمائي وآليات التفكير الأحادي ومنطق الفهم التبسيطي.

بهذا المعنى ، ليس النقد مجرد خرق للممنوعات أو مجرد مقاومة للسلطات، بقدر ماهو اقتحام للمناطق العصية على التفكير، أو استكشاف أراض جديدة لعمل العقل، بصورة تتغير معها أدوات الفهم أو الممارسات الفكرية، وبقدر ما تنفتح علاقات جديدة مع الحقيقة، أي بقدر ما تنعقد صلات مغايرة بين الأفكار والوقائع، أو بين الكلمات والأشياء.

وهكذا يجدر التفريق في النقد بين الممنوع والممتنع. فخرق الممنوع يحتاج إلى الجرأة المعرفية، بقول ما لا يجوز قوله. وأما تذليل الممتنع، فإنه اشتغال على الذات والفكر أو على النص والواقع، من أجل امتلاك إمكانيات جديدة للقول والتفكير، كمن يقرأ نصا من النصوص، لكي يكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو عن إجراءاته في إقرار الحقيقة أو عن ألاعيبه في إخفاء سلطته، فيجدد بذلك معرفتنا به بقدر ما يغير مفاهيمنا للنص والمعنى، للمعرفة والحقيقة. وبالإجمال فإن النقد بالمعنى التنويري، ليس هو مجرد مواجهة السلطة بقول الحقيقة، بقدر ما هو يقظة من السبات أو مغادرة لحال العجز والهامشية، على النحو الذي يتيح للمرء أن يتغير عما هو عليه، فكرا ومؤسسة، معرفة وسلطة، خطابا وممارسة. باختصار: النقد بهذا المعنى هو امتلاك إمكانيات جديدة للحياة والوجود، سواء على مستوى القول والتفكير، أو على مستوى العمل والتدبير.

لا أريد أن أظلم هيكل ولا الأفغاني أو محمد عبده. فإن أكثر المثقفين العرب المعاصرين لم يأخذوا التنوير من مصادره الأصلية. والدليل على ذلك أنهم يعترضون على أحدنا عندما يمارس نقده للحداثة والعقلانية وعصر التنوير، بحجة أننا لم ننجز حداثتنا بعد، ولم نكتسب عقلنا التنويري، غافلين أو جاهلين بأن الفاعلية التنويرية والحداثة الفكرية والعقلانية الفلسفية هي نقد متواصل، كما تشهد على ذلك العلاقة بين أرباب الفكر من لدن ديكارت حتى المعاصرين. وهي ليست علاقة فرع بأصل، بقدر ما هي «علاقة نقدية» يعود بها العقل على تاريخه للكشف عما تستبطنه أنظمته المعرفية من المسبقات الواهية أو الثنائيات الخادعة أو الأساطير المؤسسة.

وهذا شأن المفكر: إنه يشتغل على أفكاره، أي على مقولاته الضيقة أو على أساليبه القاصرة أو على أجهزته المعيقة، محاولا تجديد عدته الفكرية، أو تغيير طريقته في التفكير، أو افتتاح مناطق جديدة لعمل الفكر. ولذا، فمشكلة المفكر هي مع أفكاره بالدرجة الأولى. وهذا ما تشهد به تجارب المفكرين المنتجين للأفكار الجديدة، الخلاقة والخارقة. بهذا المعنى فنحن نمارس فاعليتنا التنويرية، ليس فقط بالتحرر من السلطات السياسية والدينية، بل بالتحرر من سلطة أفكارنا بالذات، وذلك بتفكيك الأوهام التي تستوطن عقولنا، وعلى النحو الذي يتيح لنا الخروج من سجوننا العقائدية ومعسكراتنا الأيديولوجية.

وأنا أريد أن أهوّن الأمر علينا نحن المثقفين العرب. فهذا فيلسوف معاصر، هو يورغن هابرماس، يرفض التعامل مع عصر التنوير، بصورة نقدية، معتبرا أن أسس المشروع التنويري ما زالت صالحة، وأن الخلل واقع فقط في آليات الاستخدام ووسائل التطبيق، تماما كما يتعامل الإسلاميون مع عقائدهم والماركسيون مع أيديولوجياتهم.

والذين يحتجون على نقد مشاريع التنوير، لا يريدون لنا أن نفهم ما يجري: لماذا ينتكس العقل في غير مكان؟ ولماذا يعود العقل التنويري على مكتسباته؟ ومن يفعل ذلك، أي من يرفض نقد العقل التنويري، يتعامى عما تبديه العقلانية الكلاسيكية، الحديثة، من العجز عن قراءة العالم وتشخيص الواقع، بقدر ما يتعاملون مع مفردات التنوير وأعلامه بصورة سحرية، أي بصورة غير تنويرية.

وهذا هو مأزق أهل الاستنارة في العالم العربي على وجه الخصوص: لقد تعاطوا مع عصر التنوير الغربي، بوصفه نموذجا ينبغي اللحاق به والتماهي معه، فكانت المحصلة لهذا المسلك الفكري تراجع الأنوار، وطغيان اللامعقول، واجتياح الأصوليات لساحة الفكر العربي. ولا عجب فمن ينطلق من فكرة مسبقة يريد التقدم على أساسها لا يحسن سوى التراجع عنها.

وبالإجمال ثمة مأزق تنويري يتجلى في انفجار العقلانية الحديثة، في غير نشاط إنساني وفي أكثر من فرع معرفي. ولا فكاك من هذا المأزق، إلا بتفكيك مقولة التنوير العقلي، لإعادة ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته. فليس العقل مجرد نور طبيعي يشع من ذاته كما يقول أهل الفلسفة، ولا هو مفاهيم محضة كما يقول فيلسوف الأنوار كنط، ولا هو بالطبع محلا لنور يقذفه الله في الصدر كما يقول أهل اللاهوت. فقوة المفهوم هي في كثافته. والعقل هو علاقته بلا معقولاته التي هي غرفه المقفلة وحياته الباطنة، أي مادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها، لتصيير اللامعقول معقولا، وجعل ما يستعصي على الفهم مفهوما.

٦- هيكل والممارسة التنويرية

لا شك أن التنوير لا يتعلق بالخطاب وحده. هناك المواقف والممارسات. وقد حاول هيكل أن يكون في علاقاته مع زملائه وخصومه وفيا للمبدأ التنويري الفولتيري: الحق المقدس في أن يدافع كل واحد عن موقفه ورأيه. وكان هيكل بعد تسلمه وزارة المعارف يشكو من أنه لا يجد بين مرؤوسيه موظفا واحدا يعترض عليه بالقول: «لا»، على ما يروي طه حسين. وهذا ما حاول ممارسته في مزاولته لمهنته الصحافية، عندما كان رئيسا للتحرير في إحدى كبريات الصحف، حيث كانت تتحول معه المداولات في جلسات العمل وإدارة المناقشات حول القضايا الساخنة إلى مناخ للجدل العقلي المستنير. وكانت له في هذا الخصوص مواقف مشهودة، أخصها بالذكر وقوفه إلى جانب صديقه علي عبدالرازق في محنته، بعد أن تخلى عنه معظم أصدقائه. فلم يكن هيكل، وهو الذي تربى على عشق الحرية وتقديسها، ليقبل بأن يحاكم عالم أو يطرد من زمرة العلماء لرأي رآه أو لاجتهاد اجتهد به، بدلا من أن يقارع الرأي حجة بحجة ومنطقا بمنطق. ولست أدري لو ابتعث هيكل حيا الآن، ما الذي كان يمكن أن يقوله في مبدأ الحسبة على مايمارس في هذه الأيام؟

هناك قضية أخرى استلفتت نظري عند هيكل، كما لاحظها الكثيرون، واعترف بها هو نفسه، عنيت بذلك عدم ثقته بالجماهير. ولذا، كان يقف دوما حيث لا يقف الجمهور من الناس. وهذا عندي سلوك تنويري بعكس ما يظن الأكثرون. فالجمهور، ولو تألف من جمع من الفلاسفة والعلماء، يشكل قطيعا بشريا تتحكم فيه العاطفة ويسيطر عليه التعصب والانغلاق. وحده الفرد يمكن أن يمارس علاقته بعقله بصورة تنويرية.

وعلى كل حال إن تجربة المثقفين العرب مع الجماهير التي رفعت شعار توعيتها والدفاع عن مصالحها، كانت محبطة وفاشلة. فالجماهير لا تثق بهم، بل تنقلب عليهم، ويجري تجييشها ضدهم. من هنا فإن مقولة توعية الجماهير من أكثر المقولات تعمية وتضليلا. بكلام أكثر صراحة إن الفرد يتنور بقدر ما يتحرر من عقلية الجمهور وطغيان العقل الجمعي.

وبقدر ما توهم المثقفون حول ماهية الجمهور، وقعوا في الوهم حول تصورهم لأدوارهم ومكانتهم في المجتمع. لقد تعاملوا مع أنفسهم بوصفهم النخبة المستنيرة والطليعة المتقدمة. وهذا الوهم المتأصل عند أهل الفكر، لم ينج منه هيكل نفسه، بل مارسه بامتياز وبنخبوية متعالية تجسد منتهى النرجسية التي تجعل الكاتب يرى نفسه ليس كبقية الناس، بل بوصفه ضمير الإنسانية أو «فلذة كبدها» كما عبر هيكل في تقييمه لمنزلة الكاتب. هذه النرجسية هي التي جعلت هيكل يرى مهنة الكتابة بوصفها مهمة رسولية، في حين تعامل مع السياسة، التي خاض في معتركها، بوصفها مصدر الشر ومصنع الظلم والفساد. مع أن السياسة، هي كالكتابة، مهنة لها مزاياها وفضائلها، كما لها سلبياتها ومساوئها. ولكن النخب المثقفة تغرق في أوهامها وتستبد بها نرجسيتها. ومآل ذلك: جهل المثقفين بأن مجتمعهم الصغير يشكل جمهورا لا يعقل، وعزلتهم عن الناس الذين يريدون تحريرهم أو تنويرهم، فضلا عن ممارساتهم الاستبدادية داخل قطاعهم الخاص، حيث تسود علاقات الاستبعاد المتبادل وأشكال النفي الرمزي.

أخلص من قراءة تجربة هيكل التنويرية إلى خلاصات ثلاث:

1- لا عقل يكتسب بصورة نهائية. فنحن اليوم أقل تنويرية مما كنا أيام هيكل.

ولا عجب فليس العقل جوهرا محضا ينبغي تخليصه من شوائب اللامعقول، بل إن اللاعقل يلابس العقل ولا ينفك عنه بوصفه قاعه السفلي وغوره السحيق وجانبه المظلم. وحده ذلك يفسر لنا كل هذه التصرفات اللا مسؤولة والمجنونة، سواء في تعامل الإنسان مع نفسه أو مع البيئة والطبيعة، كما يفسر لنا ما تحصده البشرية من العنف والخراب والتبديد، بعد مضي قرنين على عصر التنوير والتقدم في الغرب، وبعد مضي قرن على بداية عصر النهوض والإصلاح في العالم العربي.

بهذا المعنى ليس التنوير مجرد تحرير للعقل من براثن اللاهوت وسلطات الغيب، بقدر ما هو كشف لما يستبطنه العقل البشري عموما، من أساليب دغمائية أو تعاملات لاهوتية أو ألاعيب سحرية. والذين يظنون أن بإمكانهم التحرر بالكلية من رواسب اللامعقول، يمارسون علاقتهم مع العقل بصورة غير معقولة، ويعيدون إنتاج العلاقات اللاهوتية بشكلها الأسوأ والأخطر. ولا غرابة في القول. فنحن بقدر ما نهوى العقل، نمارس علاقتنا معه بصورة غير معقولة. وتلك هي المفارقة التي ينطوي عليها خطاب العقل.

٢ـ لسنا عقلاء أو عقلانيين بقدر ما ندّعي أو نعقل، بل نحن على قدر من الوهم والحمق والجنون، ما يجعلنا نعود دوما إلى عقلنا وعليه، لإعادة التفكير فيه والكتابةعنه. بهذا المعنى ليس العقل طبيعة فُطرنا عليها أو غريزة ركّبت فينا، بقدر ما هو رابطة نتقيد بها، أو صناعة نتقنها، أو تركيب نصطنعه، أو معيار نخضع له. إذن نحن مكرهون على أن نكون عقلاء أو عقلانيين. من هنا فالأوهام والأهواء هي الأشهى والأجمل والأمتع. وجل ما نطمح إليه هو إيجاد تسوية بين عقلنا ولا معقولاتنا. لنعترف حقا بأننا أقل معقولية مما نحسب. بذلك نمارس فاعليتنا التنويرية، كاشتغال دائم على أقاليمنا اللامعقولة وممارستنا المعتمة، وذلك بخلق المفاهيم الكاشفة لمناطق الفوضى والعماء، أو بصوغ التراكيب الفكرية التي تضفي قدرا من العقلنة على مؤسساتنا وسلطاتنا وقراراتنا، أو على خطاباتنا ومعارفنا وممارساتنا.

٣ـ ليست تجارب السابقين لنا، من تنويريين عرب أو غربيين، نماذج كاملة أو صيغا جاهزة نعمل على احتذائها أو تطبيقها، بقدر ما هي أفكار ينبغي صرفها وتحويلها في أتون التجربة. فالفكرة لاتنطبق على الواقع، بقدر ما هي علاقتنا به.

ولذا فالواقع يتغير ويعاد تشكيله، بقدر ما يجري العمل على الأفكار ويعاد إنتاجها على أرض الممارسة.

بهذا المعنى يمكن القول إن ما تقدم وما تأخر من المشاريع التنويرية، قديما أو حديثا، ليس بالنسبة إلينا هويات أو عصورا لكي نتماهى معها أو نلحق بها، وإنما هي تجارب كثيفة نرى عتماتها، أو تقاليد فكرية راسخة نحاول الخروج عليها، أو أنظمة معرفية نعمل على تفكيكها وإعادة تركيبها، أو نصوصا نشتغل عليها للكشف عن محجوباتها. باختصار إنها معطيات نعمل على صرفها واستثمارها، بصورة تتيح لنا أن نخرج في ممارستنا لوجودنا مخرجا أكثر معرفة وثراء وقوة، سواء من حيث علاقتنا بذواتنا أو بالغير والعالم.

المراجع

1- محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية، الجزء الأول، دار المعارف بمصر.
2- محمد حسين هيكل، حياة محمد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٨.
3- محمد حسين هيكل، إشراف وإعداد لطفي السيد، مطبعة مصر، ١٩٥٨.
4- ميشال فوكو، ماهي الأنوار (بالفرنسية) المجلة الأدبية (Magasine Littéraire)، العدد ٣٠٩، نيسان ١٩٩٣.
5- صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص، ١٩٩٢.
6- علي حرب، الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٧.

تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي*

المثقف والتراث والسلطة

د. أحمد الموصللي

يعالج هذا المقال تجارب التنوير وإخفاقاتها في الوطن العربي، عبر دراسة الموقف الطليعي والريادي للمثقف العربي في النصف الأول من هذا القرن، ومن ثم تحليل أسباب إخفاق المثقف وتهميش مشروعه، مما انعكس سلباً على تجارب التنوير.

في القسم الأول من البحث، يرتكز الشرح والتحليل على إشكالية التراث والحداثة، وعلى إشكالية الثقافة والسلطة في القسم الثاني.

١- إشكالية التراث والحداثة

يحتل التراث اليوم موقعاً أساسياً في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، أما الدراسات التي عالجت هذا التراث، فبدأت بمشروع حسين مروة وتواصلت مع الطيب تيزيني وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون[١]. ويقول الدكتور عيد في هذا المجال: إن الغرب أخرجنا من التاريخ لما كان يضعه في حالته الاستعمارية الاستيطانية، فاعتبر وجودنا في مرحلة الشيخوخة وخارج التاريخ أو على هامشه، لذا فقبول الغرب أو عدمه لن يغير من الحقيقة التي يمليها الغرب على تشكل الحضارة الكونية[٢].

يحدد الدكتور عبدالملك المرحلتين الأوليين للحركة الوطنية المصرية بالعلاقة التصادمية مع الغرب:

(١) مرحلة النضال ضد الهيمنة الأوروبية وإعادة بناء الدولة الوطنية المصرية (١٧٩٨ـ ١٨٨٢).

(٢) مرحلة النضال ضد الاحتلال البريطاني في سبيل الاستقلال والديمقراطية (١٨٨٢ـ

* دراسة قدمت في ندوة « الثقافة وقضايا الحياة العربية الراهنة» ضمن فعاليات مهرجان القرين الثقافي السادس ١٩٩٩م.

١٩٣٩). وركزت المرحلتان على وجوب قيام الثورة الوطنية الديمقراطية. هذا من الناحية العسكرية[٣].

أما من الناحية الفكرية، فقد نقلت الصدمة عبر أول بعثة أوفدها محمد علي إلى فرنسا، وعبَّر عنها الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الصادر العام ١٨٣٤. وقد أسس الطهطاوي في هذا الكتاب بداية توليفية لشعارات الثورة الفرنسية، من حرية وعدالة وإخاء، مع الإسلام وتقاليده، وكذلك الأمر مع مفهوم الوطن. وأصبح للطهطاوي تيار فكري قدم للعالم العربي أسس النهضة الليبرالية. ولحق الطهطاوي قادة ومفكرون كبار مثل أديب إسحق وفرح أنطون وشبلي شميل وعبدالرحمن الكواكبي وعبدالله النديم ومصطفى كامل وسلامة موسى. كما تأثر مفكرون إسلاميون بأفكاره وأفكار الثورة الفرنسية، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[٤].

كما أن تلامذة محمد عبده، كأحمد لطفي السيد وقاسم أمين، وأحمد فتحي زغلول، وسعد زغلول، ارتبطوا بالفكر الليبرالي، وكذلك الأمر مع شيخ الأزهر مصطفى عبدالرازق وأخيه علي عبدالرازق وأحمد أمين وخالد محمد خالد[٥].

تمكنت رابطة الجامعة الإسلامية العثمانية من رفع الدعوة إلى الوحدة الدينية والرابطة الإسلامية. وقد دعا جمال الدين الأفغاني إلى عدم التفريق بين مسلم عربي وآخر عجمي، لأن الدين يتأسس على العقيدة، لا على الأقوام والقبائل. إلا أن النظام الإقطاعي للدولة العثمانية التي تركز على السخرة شل التطلعات القومية. لكن وصول محمد علي باشا إلى السلطة، في كل من سورية ومصر، كان له الأثر الكبير في تحجيم مرتكزات النظام الإقطاعي وظهور قطاعات إنتاجية أخرى. وعندما أراد محمد على توحيد مصر وسورية في دولة واحدة، حاربته أوروبا عبر دعم السلطان العثماني[٦].

كما كان لسياسة «تركيا الفتاة» الأثر المهم في تسليط الضوء على القضايا العربية، ومن ثم تمت القطيعة مع تركيا الفتاة. وبعد سقوط حكم الفيصل على بلاد الشام العام ١٩٢٠، انتشرت القومية العربية، وعززت التطورات اللاحقة من حروب عالمية وسقوط السلطنة من طروحات علمانية لفصل الدين عن الدولة وإعادة الاعتبار إلى العاملين: اللغوي والحضاري. ومن هؤلاء المفكرين الذين دعوا إلى مثل هذه الأطروحات نجيب عازوري وبطرس البستاني وساطع الحصري.

قبل ذلك، شهدت الإمبراطورية العثمانية إبان القرن الثامن عشر تهديداً حقيقياً لوجودها بفعل العوامل الخارجية، مثل الثورة العلمية في أوروبا التي تمثلت قوة عسكرية واقتصادية. وقد اعتقد مثقفون عدة بالاقتداء بصيغ أوروبية في عملية بناء الدولة، إلا أن الفكر القومي نشأ في منتصف القرن التاسع عشر عندما ثارت الحمية العربية فولدت القومية[٧].

ويقول سليمان موسى: إن محاولات العرب الأولى، سواء كانت من قبل المصريين بقيادة

إبراهيم باشا أو من قبل الوهابيين، فشلت في إنشاء الدولة العربية وتوحيد بلاد العرب. ويحدد موسى، كما حوراني، النصف الثاني من القرن التاسع عشر نقطة بداية التفكير القومي، حيث أخذ المثقفون العرب في سورية يؤلفون الجمعيات الأدبية والسرية الداعية إلى الإصلاح، ومن رواد تلك الفترة عبدالرحمن الكواكبي ونجيب عازوري. وبعد الحرب العالمية الأولى أعلن الشريف حسين ميلاد الثورة العربية العام ١٩١٦. وقد اتخذ علماؤه وزعماؤه والسوريون الموجودون في الحجاز في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٢٦ قراراً بإنشاء دولة عربية، وبالمناداة بالشريف حسين ملكاً عليها[٨].

إن تاريخ العالم العربي ما بين الحربين هو تاريخ الحركة الوطنية التي أرادت الاستقلال، لكنها طرحت الإصلاح الديني السياسي عبر بوابة الثقافة الأوروبية (مثل طه حسين ومنصور فهمي وعلي عبدالرازق، بالإضافة إلى شبلي شميل وسلامة موسى وفرح أنطون). إلا أن معظم مفكري الإسلام وجدوا أن أسباب التمدن عائدة بالدرجة الأولى لنهضة العلوم في الغرب[٩]. فالعلم يجب أن يكون قيمة في حد ذاته. إلا أن الحركة القومية الوطنية رفعت شعار الأيديولوجيا أو «أدلجة العلم»، وكذلك فعلت مع الدين وكل فروع المعرفة الأخرى.

ويحدد بعض المفكرين عوامل النهضة:

(١) الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١)، مما أدخل مصر في الحضارة الغربية الحديثة، كمبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وطباعة وصحافة.

(٢) البعثات العلمية إلى أوروبا، والتي ابتدأ بها محمد علي باشا، ثم استقدام الخبراء والفنيين الفرنسيين ابتداء من العام ١٨٢٠.

(٣) ثم شهد القرن التاسع عشر حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية كمدرسة عينطورة (١٨٣٤)، والجمعية السورية في بيروت (١٨٤٧)، والكلية السورية البروتستانتية (١٨٦٦)، والكلية اليسوعية (١٨٧٤)، فنشطت هذه المؤسسات في الترجمة وتحديث اللغة العربية، مما كان له الأثر الكبير في نهضة فكرة القومية.

(٤) الطباعة التي ساهمت في نشر مؤلفات عدة وكتب تراثية وترجمات لكتب أوروبية.

(٥) أما الصحافة فقد حملت الدعوة السياسية للوحدة الوطنية والقومية. كما كانت هناك حركة ترجمة كبيرة في بلاد الشام اقتصرت على الكتب الدينية، أما محمد علي فقد أراد ترجمة الكتب الأوروبية كوسيلة من وسائل تحديث الدولة. كما نشر الأوروبيون الجمعيات العلمية والأدبية، مثل جمعية الآداب والعلوم (أسست ١٨٤٧) بمساعي المبشرين الأمريكيين، والجمعية العلمية السورية (١٨٥٢)، وجمعية شمس البر (١٨٦٩)، والتي كانت فرعاً لجمعية اتحاد الشبان المسيحيين.

أما الجمعيات العلمية والأدبية في مصر كالمعهد المصري (١٨٥٩)، والجمعية الجغرافية

الخديوية (١٨٧٥)، فقد أسسها الفرنسيون. هكذا يتجاذب مفكري عصر النهضة نزعتان: الإعجاب بمآثر الغرب، والإقرار بتخلف العرب المعاصرين، لذلك دعت إلى إيقاظ الروح العربية ومحاكاة الشعوب الأوروبية المتقدمة[١٠].

أما جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) فنظرا إلى ضرورة دراسة مقومات الحضارة الغربية والعناصر التي يمكن للمسلمين اقتباسها عن أوروبا دون التفريط في العقائد الدينية، والحضارة الإسلامية، والتمييز بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة. فالسياسة عندهما لها دور مهم في تخلف المسلمين[١١].

مهد جمال الدين الأفغاني لتيار فكري قطع صعوده التيار القومي العلماني الذي استلهم الفكر الليبرالي الغربي عامة، وأفكار الثورة الفرنسية خاصة. وتتلمذ على الأفغاني محمد عبده الذي أصبح محور جيل كامل من الأدباء أمثال: لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وطه حسين، وأحمد أمين الذين تهافتوا على رهن فكرهم بالفكر الغربي وقطعه عن الفكر الإسلامي. لذا ظلت الفكرة النهضوية فكرة مسطحة لم تلامس البنية الأساسية للمجتمع، إذ إنها تبنت دون قيد أو شرط خصوصية الفكر الغربي وعممته على العالم العربي والإسلامي. هذا العمل ساهم في تعطيل الثقافة الإسلامية من جهة، وفي تبعية حركات التحرر التي استعملت أدوات السيطرة الغربية نفسها من جهة أخرى. من هنا تم استبدال القوى الغربية التسلطية وجيوشها بقوى عربية تسلطية، رفعت - مثل القوى الغربية - شعارات الحرية والتنمية والعلم والعلمانية.

وبينما يرى الدكتور شكري نجار أن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل إليهم ابتداء من فلاسفة التنوير الأوروبيين، بل جاء من وعيهم للهوة التي تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب، ومن قراءاتهم لابن خلدون ومشكلة العمران، ووعيهم لحالة التدني والتقهقر، فإننا نرى عكس ذلك، وكما يرى الدكتور إبراهيم مراد[١٢].

ويعتبر الدكتور نجار أن نمط التقدم العمراني يتمثل برفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، أما نمط التقدم التنويري فنجد من يمثله هو عبدالرحمن الكواكبي وقاسم أمين. فهو يرجع مفهوم التقدم عند رفاعة الطهطاوي إلى الشيخ حسن العطار الذي دعا إلى تغيير أحوال البلاد من خلال تجديد المعارف فيها، وهو الذي أوصى تلميذه بتسجيل كل ما يرى ويسمع، وهذا السجل أصبح «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، لكن كل هذا لا يعني أن وراء مفهوم التقدم حسن العطار، بل إنه هو الدافع إلى استخلاص العبر من ثقافات أخرى.

إن الأمير شكيب أرسلان (مثلا)، أمير البيان - الذي عايش الهزائم والانتصارات وعصر الانحطاط والنهضة - يمثل التيار النهضوي في مواجهة التحدي الغربي. فقد كرس كتاباته لإثبات قدرة الإسلام - على النهضة وقدرة العروبة على التصدي.

فعملية التحدي بين الإسلام والعرب من جهة، وبين الغرب من جهة أخرى، رسمت معالم

الفكر النهضوي الذي يتطور وسط التجزئة الإقليمية والاجتماعية. لذلك تحولت حركة الإصلاح الإسلامي إلى حركة ربطت الانحلال السياسي بالانحلال الديني. وقد شن الأمير أرسلان حملته المضادة على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية، فصادر الاستعمار الفرنسي كتبه ومؤلفاته. ولهذا لقبه السيد محمد رشيد رضا بأمير البيان. أما كتابه «لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟» فهو ثورة على عالمي الإسلام والغرب[١٣].

ويرى الأمير أرسلان أن سبب التخلف هو افتقاد المسلمين للعلم، وهو ما يوافقه عليه جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي. أما الإسلام فهو مدني، ولذا فإن الإيمان العميق بالعقيدة الداعية إلى الوحدة والثائرة على الجهل والمناهضة للظلم كان الدافع إلى قيام دولة العرب والمسلمين وتوسعها. أما تخلف وانحطاط المسلمين فهما نتاج فقدان ذلك الإيمان، وبالتالي، العلم والقوة[١٤].

قراءة عصر النهضة للتراث هي قراءة تدعو إلى التكيف مع العصر الحديث وتوظيفه في مسيرة النهوض، وكذلك هي اعتراف بسمو الفكر الغربي الحديث ومركزيته في قراءة التراث. لذلك تحول الفكر النهضوي أو التنويري إلى فكر تلفيقي حاول دمج أفكار عدة مثل القومية والديمقراطية والاشتراكية في فكر تراثي فضفاض وانتقائي.

كان فكر النهضة قائما على مجتمع يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، وتحول فكر النهضة إلى فكر استقلالي كفاحي، وحتى جذري. لقد خرج فكر عصر النهضة من تقاطع الثقافة الإسلامية مع الثقافة الغربية، وفي لحظة سقوط الدولة الإسلامية الجامعة. فتحولت العلاقة مع الغرب إلى سؤال حول عوامل السقوط. إن ولادة ثقافة عصر النهضة جرت في مرحلة ضعف الأمة العربية والأمة الإسلامية، فتشوهت الأسئلة، وكذلك الإجابات عنها.

كان التراث إحدى الإشكاليات المطروحة لدى رجال النهضة ومحور حوارات المثقفين، سواء كانوا رجال الدين أو ليبراليين أو تقنيين. كانت قراءة عصر النهضة للتراث قراءة الاصطدام والمواجهة مع الغرب، وبالتالي كان المثقف خاضعا للشروط نفسها التي قرأ فيها التراث. فقد كانت القراءات، على تعددها، قراءات في رؤية الماضي، وواقع الحال، والتطلع إلى المستقبل. فيما يرى تزيني أن المشروع النهضوي هجين، ويرى حنفي غربته واستلابه، بينما يرى الجابري انقطاعه عن الواقع. كل هذه الأمور تشير إلى حدة الصدمة مع الغرب، وتصدع الرؤى في قراءة من قرأ التراث.

حاول خطاب النهضة التمييز بين نسقين، واحد إلهي وآخر إنساني، وبذلك حاول رفع النص المقدس الإلهي خارج الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الحديثة، لقد اعتقد مفكرو النهضة أن إعادة قراءة الإسلام، من وجهة نظر ليبرالية، تسمح بقيام الثورة القومية الديمقراطية تحت غطاء الإسلام نفسه، وبذلك تحول الإسلام إلى تبريرات مفهومية حول

الديمقراطية والتمدن والتكافل الاجتماعي. فالمدنية الحقيقية، حسب محمد عبده، مطابقة للإسلام. فالموروث الثقافي المحلي وقع حقيقة تحت هيمنة الفكر الثقافي العالمي في مرحلة التوسع الرأسمالي الاستعماري، فخضع له بحجة استيعابه[١٥].

يصنف محمد أركون المثقفين المسلمين إلى قسمين:

(١) التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية، أو على «الاشتراكية العلمية».

(٢) التقليديون الملتصقون بالقيم الإسلامية. فوعي المثقف الإسلامي يرتبط أساساً بالقرآن، ويعيش حالة تأويلية، وتطور في أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية وإنتاجاً، أي داخل الحيز الابستمولوجي الإغريقي السامي. وهو بهذا يواجه كل التوترات والأزمات المتولدة عن المجابهة بين التراث الحي والحداثة بسبب انقطاعه عن أصوله الأساسية وقربه من الغرب الحديث. هذا القرب مع الغرب ولد أيديولوجية مقاومة شوهت القدرة على نقد التراث الحي.

أما الصعاب التي يواجهها المثقف الإسلامي فهي:

(١) انغلاق آفاقه الفكرية، واكتشافه الهش للثقافة الغربية البورجوازية، مما ساهم في اختلال توازن الوعي عنده.

(٢) أزمات حروب التحرر الوطني السياسي.

(٣) النضال ضد التخلف وسط مخاطر أيديولوجية[١٦].

ويتمحور الوعي الإسلامي على تجربة المدنية كأسطورة العصر التأسيسي، ويتمركز على أفكار ابن حجر العسقلاني وأسلافه، ويدور حول مسألة الخلافة/الإمامة. لذا، لم يعالج المثقف الإسلامي مسألة التراث في إطار تحليلي، ولم يحاول إعادة التأصيل، أو إعادة دراسة الأصول[١٧].

ويحاول الدكتور برهان غليون في كتابه «اغتيال العقل» تصوير محنة الثقافة العربية: إنها تدور بين السلفية والتبعية، فهو يرى أن التراث يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرعة...[١٨] وهذا يشكل قيداً على النخبة، التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية، وتقوية لسلطتها. ويرى الدكتور عبدالرزاق عيد أن مثل هذا التقديس لحضارة الأمة التراثية سيمنع أي ثقب تنويري يتخلل عباءتها الأصلية، بل إن أي تجربة تحديثية، تضع الأمة في قلب العالم والعصر، سيعتبرها فعلا سلطوياً نخبوياً، تقوم به السلطة العربية لتجريد الغالبية الشعبية... وكذلك يعترض د. عبدالرزاق عيد على رؤية برهان غليون أن العلمانية غدت أداة قمع اجتماعي وسياسي تمارسه النخب الحاكمة ضد الغالبية الشعبية[١٩].

ومن الحق القول إنه لا يمكن سحق الماضي، بل لابد من دراسته واستيعابه وتعلم الحكمة منه، ومن ثم تجاوزه في عملية مماثلة لما قام به الغرب مع تراثه الإغريقي. فالدراسات التراثية تمثل تراكم وعي الأمة بذاتها وبغيرها، ويؤدي تحليلها إلى دراسة نشوء الوعي العربي

والإسلامي بذاته، ومن ثم القدرة على تفكيكه وإعادة تركيبه من ضمن رؤية حضارية حديثة. لذلك فإن المثقف الذي يرفض هذا التراث، جملة وتفصيلاً، فإنه يقوم بسحق هذا الوعي وربط وعيه بالغرب الليبرالي أو الماركسي الخارج عن ممارسات وخبرة هذه الأمة، كما أن المثقف التقليدي، الذي ينظر إلى هذا التراث نظرة سكونية نصية، يلغي أيضا تراكم هذا الوعي ومكوناته. إن أعمال الأشعري والغزالي وابن سينا وابن خلدون إنما هي لحظات في وعي المثقف لمدلولات عصره ونظرته إليها. وهي تعني فيما تعني رؤية محددة داخل الزمان والمكان، الزمان والمكان المحدد، لا المطلق، لذا، فإن إطلاق صلاحية التراث أو إطلاق عدم صلاحيته، إنما يعبران عن نقص معنى هذا التراث، لذا فإن الجمود التراثي أو إلغاء التراث يؤديان إلى وأد إمكان استيعابه وتجاوزه، وبالتالي يلغى التراكم المعرفي المؤسس للعلم وللمجتمع وللسياسة.

لذلك، إن العودة إلى التراث هي عودة لإيجاد «الأصول الفاعلة» عوضا عن أن تتحول ثقافتنا إلى ثقافة ارتدادية تحاول استيعاب ارتدادات «الواقعية الاجتماعية» «الوجودية» أو «السريالية» النابعة من الثقافة الغربية. فهذا الاستيعاب الارتدادي هو استيعاب سطحي لا يوصل إلى أي نهضة حقيقية. ويرى الدكتور محمد جابر الأنصاري أنه مع روح الجمود التقليدي تتضافر نزعة التعظيم لأعلام التراث ضد التجديد، مما يؤدي إلى العقم والجمود، فلابد إذن من نهضة جوهرية داخلية في صميم الفكر لأن محك النهضة هو قدرتها على رد التحدي، ووقف العدوان، ومجابهة الغزو العسكري والاقتصادي والفكري.

فعصر التنوير الحقيقي يتطلب العودة إلى الأصول من أجل هضمها وغربلتها واستخراج شيء جديد منها. إلا أن المثقفين اللبراليين ينهلون من هوامش الفكر الغربي، بينما ينهل المثقفون التراثيون من هوامش التراث. فالثقافة الجديدة لا يمكن أن تؤسس على جزئيات وهوامش، كالبنيوية أو المنهج الأسطوري الميثولوجي، لأنها تؤدي إلى انفصام وانشطار في المعنى والمبنى[٢٠].

إن معركة المثقف هي اليوم معركته مع الذات، فعندما كان العرب واثقين بأنفسهم تمكنوا من إنشاء منظومات فكرية مسيطرة، ومؤسسات سياسية وعسكرية فعالة. هذه الثقة بالنفس سمحت للعرب لقرون عدة باستيعاب وهضم وتجاوز الحضارات المعروفة آنذاك. أما المثقف اليوم فيقف مهزوماً أمام الحضارات الأخرى، وخاصة الحضارة الغربية. وعوضا عن استيعاب وتجاوز الحضارة الغربية، فرضت هي مفاهيمها على المثقف الليبرالي، فرفع شعارها مبهوراً بقوتها، وخاضعاً لسيطرتها، وفقد الحافز الأول لمحاربتها. أما المثقف التقليدي فرفضها، ورفع راية مواجهتها باسم الدين. وقد وقف المثقفان يواجهان أحدهما الآخر، بدلا من نفض الغبار عن التراث واستيعابه وتنقية الفكر الغربي وتجاوزه.

إلا أن كلاً منهما برر لقيام الدولة الوطنية القومية التسلطية: المثقف الليبرالي باسم العلمنة والتقنية والحرية، والمثقف التقليدي باسم الأخلاق والتقاليد والدين.

لذا، التصق المثقف الليبرالي بأحقية الفكر الغربي ومؤسساته، بينما هو في واقع الأمر فاقد لما هو إيجابي في الغرب، أي للحريات العامة وحقوق الإنسان، وهو أيضا مسوغ لتسلط النخب الحاكمة باسم التقدم والتنمية. أما المثقف التقليدي فقد التصق أكثر فأكثر بتراث غير مقروء ورفع شعار الأصالة، بينما هو في واقع الأمر فاقد لما هو إيجابي في الفكر الإسلامي، أي للأخلاق والوحدة والعدل، وهو أيضا مسوغ لتسلط النخب الحاكمة باسم الدين والتقاليد.

يؤرخ لنا الدكتور أنور عبدالملك لبدء الفكر العربي الحديث، فيرى أن الفكر العربي الحديث جاء نتيجة لقوة دفع الحركة الوطنية التحررية في العالم العربي منذ الحرب العالمية الأخيرة وخاصة بعد أن أثارت الانتصارات الأولى لتلك الحركة الوطنية التحررية حملات الاستعمار والصهيونية... حتى أصبح لا مفر من التصدي لحركة الفكر، الفكر السياسي والديني، أولاً، ثم ما هو أعم وأعمق، ونعني به وجهة الفكر العربي عقلاً ووجداناً، نظرته إلى العالم، وعيه بدوره كشخصية حضارية متميزة مع الشخصيات الحضارية والثقافية والقومية الأخرى التي يتكون منها عالمنا المعاصر[٢١]. ويعترض الدكتور عبدالملك على رؤية الفكر المصري والعربي، كأنه نتاج لمؤثرات أجنبية، أوروبية في البداية، ثم غربية عموماً، أو على الرؤية بأن هذا الفكر يوازن بين الفكر الغربي والفكر العربي، ويدين «العملاء الحضاريين» للاستعمار الغربي، كما يدين المثقفين السلفيين الذين يرددون صدى كتابات المستشرقين وآرائهم في فكرنا العربي انطلاقاً من المفهوم الرجعي للإسلام والعالم العربي.

وهذا التيار يحافظ على الأصالة والتراث في وجه الموجة الغربية عموماً وفي وجه الاستعمار والصهيونية، وكذلك الفلسفة المادية. إلا أن هناك ظهوراً لفئات جديدة من المثقفين والمفكرين الوطنيين وبداية سيطرتهم على ميدان الدراسات الثقافية والفكرية[٢٢].

أما اليسار الإسلامي فمال في الستينيات إلى جانب العلمانية التقدمية، والسبعينيات إلى جانب السلفية، بسبب طبيعته «التوفيقية» والمزج بين السياسي والفكري والأيديولوجي والابستمولوجي. فاليسار يرى سبب فشل المشروعات العلمانية أنها «اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربي وأهدرت (التراث) الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير والأساس النظري لأبنية الواقع»، ويرى الدكتور أبو زيد أن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد يعطي اليسار الإسلامي مبرر وجوده. فإن هذه اللحظة التي تمر بها الأمة مازالت عند اليسار لحظة نهضة، وتتطلب «التنوير» أو الإبداع عبر رفض السلفية والعلمانية، وبهذا يصبح تجديد التراث هو المعبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه معبراً وطريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها

الماضوي وبين العلمانية بتوجهها المستقبلي. وبهذا يصبح لتجديد التراث الأولوية القصوى والجانب الإبداعي عند اليسار الإسلامي(٢٣).

٢ - إشكالية الثقافة والسلطة

إن العالم العربي اليوم، ومعه المثقف، فقد تلك الفكرة النهضوية التي وعدته بمستقبل خال من الاستعمار والتجزئة والتبعية. فهو اليوم يقف حائراً أمام تشظي الدولة إلى تركيباتها العشائرية والطائفية والمذهبية وفقدان المجتمع إلى دعاة القومية والليبرالية والاشتراكية. فالمثقف الليبرالي لم يتمكن من الاندماج عضوياً في مجتمعه، مما منعه من إنتاج وعي مجتمعي قادر على التغيير. أما الفكر القومي، ومعه القومية، فقد عاش ـ كما فعل المفكر التقليدي ـ في ماض عقائدي، لا عقلاني، ومع أن الفكر القومي رفع في أغلب الأحيان شعار العلمانية، إلا أنه وظف الدين الإسلامي من أجل كسب مشروعية ما لمشروعه. وبذلك سقطت العلمانية في التسويغ الديني عبر محاولتها علمنة الدين الإسلامي الذي هو في حد ذاته نفياً للعلمانية. لذلك تحولت فكرة النهضة إلى فكرة تنموية تغاضت فيه عن مسائل التخلف والاستبداد والوعي. فالاشتراكية، مثلا، عملت في العالم العربي على تبرير الاستبداد، وقمع الوعي باسم العدالة الاجتماعية، متجاهلة البعد الإنساني والاجتماعي والديني للمجتمعات العربية.

باختصار كانت التنمية عملية مشوهة، لم تتمكن من تحديث أسس المعاش الاجتماعي والسياسي، ولم تتمكن من خرق الوعي التقليدي السائد لأنها لم تُبن على أساس معرفي حقيقي، بل على تهميش الوعي وتقليد الغرب(٢٤).

إن قول الدكتور عيد، مثلا، إن الكواكبي كان يقول بفصل الدين عن الدولة، لا ليضع هذه الأطروحة بيد السلطان العثماني كأداة قمع اجتماعي وسياسي ضد الغالبية الشعبية، بل بالضبط لتحرير الغالبية الشعبية من القمع باسم وحدة الدين، وباسم الحاكم، المستخلف إلهياً على الرعية(٢٥). غير أن الحق يقال، فقد استخدمت النخب والدولة القومية لاحقاً هذا الفصل من أجل تكريس سيطرتها المطلقة على الدين والدنيا، فسخرت الدين لخدمة دنيا النخبة.

ومع أن فصل الدين عن الدنيا، أو الدولة، قد يكون مبدأ معتبراً في الفكر الغربي والنهضوي، إلا أنه في الفكر الغربي كان مبدأ تمكين وتفعيل. أما في الفكر النهضوي وكيفية ممارسة النخب له، فقد تحول إلى مبدأ تخوين وإضعاف.

إن مثل هذه المبادئ، كالعلمنة وفصل الدين عن الدولة، لا يمكن النظر إليها فقط من وجهة نظر ثقافية محضة، بل لابد من الأخذ بمفاعيلها في واقع اجتماعي معين وكيفية توظيفها لخدمة مصالح العامة.

ويؤكد عبدالرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد أن الداء الذي سبب الانحطاط هو الاستبداد السياسي، أما الدواء فهو الشورى الدستورية. فأصل الداء سياسي، لكن ارتباط السياسة بالدين يؤدي عند انحطاطها إلى انحطاط الدين وتشتت الأمة. والاستبداد عنده هو صفة الحكومة المطلقة التي تتصرف كما تشاء بشؤون الأفراد والجماعة. والاستبداد الديني أصل للاستبداد السياسي، والأول يقوم على الخوف، والثاني على الجهل. لذا فإن الإصلاح يجب أن ينطلق من إصلاح الدين، ومن ثم الإرتقاء إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي. لذا، من الواجب، عند الكواكبي، العودة بالإسلام إلى التوحيد الخالص ورفض السلطوية الدينية التي ألصقت في تفسيراته. فأولوا الأمر أساؤوا استعمال السلطة[٢٦].

لقد اعتبر عبدالرحمن الكواكبي أن الاستبداد هو الإشكالية المركزية في أي نهضة، سواء فكرية أو اجتماعية. ورأى أن غياب المجتمع المدني وسيطرة الاستبداد يمنعان المعرفة الحقة. فالاستبداد ضده العلم، ولا نهضة دون مناهضة الاستعباد. لذا، فإن أصل الداء عنده هو الاستبداد. أما علاج هذا الداء فهو بالشورى الدستورية. أما دور المثقف فهو الاهتمام بعلوم الحياة، مثل الفلسفة العقلية وحقوق الأمم والسياسة المدنية. ويؤكد الكواكبي على الجانب العملي للوظيفة المعرفية، فالاستبداد عنده أصل كل فساد، فهو يفسد العقل والعلم والدين[٢٧]. لذا، فعلى المثقف الاندماج في أمته ومجتمعه لإزالة الجهل والاستبداد، وتنعكس هذه المقولة على جدلية المعرفة والسلطة. فالنهضة ترتبط بمعرفة متنورة، والانحطاط بسلطة مستبدة، فالاستبداد يمنع التربية الصحيحة والمعرفة الصحيحة. ولذا كانت الأولوية عند الكواكبي تحرير العقل وإقامة مجتمع العدالة والحرية والشورى.

وهكذا، يرجع الكواكبي انحطاط الأمم إلى تحول الدين إلى عبادة ونسك فقط، مما يؤدي إلى الانحطاط السياسي والتهاون بأمور الدنيا والدولة[٢٨].

إلا أن عمق الهزيمة الحضارية مع الغرب أدى إلى نشوء وعي مشوه، لم ينظر إلى الاستبداد بوصفه ركن الانحطاط، بل اعتبر الدين سبب هذا الانحطاط، فولد أزمة هوية لم تتمكن الهوية الوطنية والقومية من تجاوزها. وتحول الاستبداد الفكري والسياسي إلى مشروع لنهضة الأمة عبر القومية العلمانية المفروضة من نخب تقطعت عن الفئات الشعبية. فتحول المجتمع إلى مجتمع بطركي حديث، وظفت فيه الدولة المثقفين من أجل إنتاج أيديولوجيا استبدادية شعبوية، تبيح تدمير المجتمع الأهلي وقواته وممثليه، وإنتاج مجتمع معولب على طريقة النخب العشائرية والطائفية والعائلية. في هذا الواقع فقد المثقف الليبرالي قدرته على التأثير في المجتمع الذي اعتبره تقليدياً والدولة التي اعتبرته تابعاً.

دخلت الليبرالية مصر في أثناء النهضة الحديثة بعد الحركة الإسلامية الأولى. ففي العام ١٨٧٠ أسس أول برلمان في العالم العربي، وقادت الليبرالية معارك عدة لبناء الدولة الحديثة.

وتكونت الروح الوطنية المستقلة وقامت الثورات الوطنية، مثل ثورة ١٩١٩، كما قامت معارك الشعر الجاهلي، والتصوير الفني في القرآن، والإسلام وأصول الحكم. إلا أن الليبرالية انتهت إلى عكس ما بدأت، فتحولت إلى قهر وكبح وفساد وسيادة الأقلية على الأغلبية، حتى قامت الثورات العربية ضدها. وكذلك، أدى العامل الخارجي، أي الاستعمار والإمبريالية إلى ربط الليبرالية بالرأسمالية.

وكانت الناصرية أساس النظام القومي العلماني ضد الوعي المدني وتقاليده المحاكية للغرب، التعددية والحوار والانفتاح. فقامت بإلغاء الصراع الاجتماعي، وبالتالي الصراعات الفكرية والثقافية بالقوة. ووحدت الأمة حول الزعيم الذي مثل مصالح الأمة. ومن خلال الناصرية، تحولت الدولة الوطنية القومية إلى نموذج شمولي قامع للحريات. وتمكنت الناصرية من تدمير الوعي المدني العربي الذي كانت الليبرالية تقوم ببنائه منذ منتصف القرن التاسع عشر.

وكان الدور الاستعماري أساسيا في إضعاف الليبرالية، عبر ربط العالم العربي بالرأسمالية، وتحولت السلطة القومية العربية إلى قامع لليبرالية الفكرية ومستورد لليبرالية الاقتصادية. فأصبحت الدولة القومية مجتمعا مندمجا عضويا في اقتصاد الغرب، لكن منفصلا عن ثقافته. في هذا الجو، أجهضت أيضا الليبرالية الدينية لمحمد عبده، وتحول الدين إما إلى تقليدية مسوغة لأحكام السلطة وسياساتها، أو أصولية معارضة لأحكام السلطة وسياساتها. وبهذا اجتُث الأساس الفكري لليبرالية الإسلامية وتيارها السياسي والاجتماعي.

لقد عرقلت الدولة الوطنية القومية مسيرة الإسلام في السياق الإسلامي، فوأدت تلك التجربة وحولتها إلى عكسها، إلى أصولية نصية، وهو ما فعلته مع الليبرالية العلمانية، فحولتها إلى مسوغات «عقلانية» و«علمانية» لافتراس حريات الأفراد وتعددية المجتمع. فعوضا عن أن تتغلغل الليبرالية في التركيبات الاجتماعية والبنى الاقتصادية والمؤسسات السياسية، تحولت إلى أيديولوجيا مازالت توظف مع سلطوية سياسية لتصفية القوى الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي تقف في وجه النخب الحاكمة.

من أجل النهضة مجددا بالتنوير فلابد من تحويله إلى مسار يقوم على ديموقراطية ستسمح لجميع المفاهيم والتيارات بالتغلغل في الوعي الاجتماعي والتمظهر بحركات سياسية تتنافس على السلطة بأسلوب تداولي.

هناك شبه إجماع عند المثقفين العرب على أن الفكر النهضوي، بالإضافة إلى مرتكزاته وعملية التحديث التي رافقته، قد دخل في أزمة فكرية وأيديولوجية وسياسية ووجدانية منذ عام الهزيمة، ١٩٦٧.

لاشك في أن هذه الهزيمة، على المستوى الفكري، للتيارات الليبرالية ومشاريع العقلنة والعلمنة والتحديث، وكذلك مشروع الدولة القومية والقطرية وأيديولوجياتها القومية والعلمانية

والاشتراكية، وخاصة المشروع الناصري، قد أصابت المثقف النهضوي التنويري بأزمة حادة، وجدانية ومعرفية وسياسية، وأدت إلى لفظه مجتمعيا ومؤسساتيا. ومن علامات هذا اللفظ صعود التيارات الإسلامية الأصولية، ولعب المفكر الأيديولوجي الأصولي دور المثقف الجديد.

ففي مصر، على سبيل المثال، تمت تصفية الفكر القومي العربي بمظهره الناصري كإحدى ركائز الفكر العربي، ومع هذا تمت تصفية احتمالات قيام الدولة القومية العربية. ومع قيام الساداتية تمت تصفية المثقف العربي القومي واستبدل به المثقف الإسلامي الأصولي.

كانت الأسس الأولية للثورة القومية البورجوازية الديموقراطية الدستورية والشرعية القانونية المدنية التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، ومحاولة التوافق بين النقل والعقل. إلا أن هذه الأسس لم تتمكن، بسبب محاولتها مهادنة ومصالحة الوعي التقليدي، من التحول إلى وعي نهضوي راسخ وفعال. فالقومية والعلمانية والديموقراطية والكونية لم تتمكن من الحلول مكان العشيرة والطائفية والاستبداد والقبيلة. فهذا المشروع النهضوي، ومعه المثقف، انقطع عن واقعه وعن أسس فكره الغربي الأوروبي، فلم يرسخ في وعي الفرد وواقع المجتمع، بل سُيِّسَ من قبل النخبة الحاكمة. لذلك نرى اليوم أن هناك بعض المفكرين يدعون إلى إدانة عصر النهضة. ورفض الفكر القومي، والدعوة إلى القطيعة مع الغرب[٢٩].

إن علمانية الدولة السلطوية أدت إلى صعود الإسلام السياسي[٣٠]. فالقول بعلمانية الدولة العربية، وتدين المجتمع العربي، هي دعوة للقول بتغربها عن مجتمعها. فالنخبة العلمانية تسوغ قمعها للمجتمع وعدم منحها الأكثرية السلطة الفعلية، تحت شعار أن الأكثرية هي أكثرية طائفية. لذلك، تجد هذه الأكثرية في الدين آخر مرجع لها في مواجهة السلطة النخبوية السلطوية.

ويرى الدكتور عبدالملك أن هناك تناقضا لا حل له بين السلفية والعصرانية، من وجهة نظر الجناح المحافظ للمجتمع، بينما يرى الجناح النقدي أن الصراع بين الطبقات الاجتماعية المتباينة وأيديولوجياتها المتناقضة هو السمة الرئيسية لهذا الفكر المصري والعربي الحديث والمعاصر. والعلة تكمن عند عبدالملك في تخلف قطاعات مهمة من المثقفين عن الجو التركيبي، التأليفي، التوحيدي، أي توجه العالم العربي منذ عصر النهضة، وخاصة بين العامين ١٩٤٦ و١٩٥٢ إلى الوحدة والتقدم من أجل تحقيق نهضة حضارية شاملة.

وهذه العملية التوحيدية أو الوحدوية تمر في خضم عملية الصراع العنيف والجذري ضد الهيمنة الإمبريالية الغربية، وهذا في كل المجالات الثقافية والعقلية والفكرية والاقتصادية والسياسية والحربية. ويعتبر أن خلاص هذه الأمة يعود إلى تكتيل القوى الوطنية كافة، والمدارس الفكرية كلها في الحركة الوطنية في وحدة كاملة. وبهذا يدعو الدكتور عبدالملك إلى نبذ الخلافات، حتى الفكرية، ويضيف أن الجميع، مثقفين وغير مثقفين، إما حركة إمبريالية أو حركة إلى التحرر العربي[٣١].

وفكر عبدالملك يمثل نموذج المفكر القومي الذي يخضع جميع أوجه الحياة، الفكرية منها والثقافية، لمتطلبات الوحدة القومية. فالدين يتحول عنده إلى درع واقية من الحملات الاستعمارية، من الصليبية إلى الإمبريالية، فالصهيونية. فالفكر الوطني الاشتراكي لا يجعل أي شيء يعلو فوق صوت المعركة، مما يسمح بالهيمنة السياسية للنخب الحاكمة وبالتضحية بالحرية الشخصية والاجتماعية باسم التحرر من الاستعمار، وبالتضحية بالفكر المنفتح، الديني والعلماني، باسم الفكر الوحدوي، وبالتضحية بالعقلانية باسم نظرة شاملة إلى تاريخ المجتمعات البشرية. فقد اعتبر المفكر القومي أن جهاز القوة السياسي الفعال قادر على تحقيق المشروع الوطني، بينما في الحقيقة، تحولت أجهزة القوة هذه عنفا أصاب الأفراد والمجتمع والمشروع. فالمثقف القومي ألغى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية، بل حولها إلى مشروع سياسي مؤدلج، يسحق العلم ويتبنى السلاح، ويقمع البشر. فالتنمية والتعمير والعقلانية والإبداع أصبحت حكرا على القائد الجامع للجماهير حول الدولة. لذلك يقول عبدالملك: «إن نهضتنا المصرية العربية قامت على أساس الجمع بين فتوحات إبراهيم باشا وفكر الشيخ رفاعة الطهطاوي في دولة محمد علي التي تجددت بقيادة جمال عبدالناصر في عصرنا»[٣٢].

فمحورية العمل من أجل النهضة إذن تقوم على القادة الأفذاذ المتقدمين، مثل إبراهيم باشا ومحمد علي وجمال عبدالناصر. أما الشيخ المفكر فهو ملحق في دولة محمد علي، بهذا الاقتباس، يختزل المثقف القومي التاريخ، ويحول نجاحاته إلى لحظات إلهام الحاكم، لا الشعوب.

ويخبرنا الدكتور سمير أمين أن هناك شبه إجماع في أوساط اليسار العربي على أن التنمية الرأسمالية، والتي تبلورت في إطار هيمنة الاستعمار، يعتريها التشوه، ولم تسفر عن نتائج حاسمة. يحلل الدكتور أمين وجهة نظر نظرية التطور غير المتكافئ للرأسمالية على صعيد عالمي، حيث وضعت الرأسمالية في المراكز العالمية ظروفا تنموية اقتصادية شاملة تجبر الأطراف على قبول قوانين التنمية الرأسمالية المؤسسة على سيطرة الملكية الخاصة على وسائل الإنتاج ونظام العمل. وقد فشلت البورجوازيات المحلية، وكذلك المثقفون، في القيام بالدور التحريري الاشتراكي. والسبب عنده أن التجارب الاشتراكية في العالم الثالث (مثل الناصرية) لم تقم على أساس ثورات شعبية صحيحة، بل هي ناتج مأزق التنمية الرأسمالية العالمية. ومثقفو هذه الثورات هم فئة نخبوية غير مستقرة ومنقسمة، وليس لها مشروع ثوري موحد[٣٣].

فالمثقف العربي الحديث خرج من اصطدام المجتمع العربي بالغرب، ولم تنشأ تكتلات بديلة للعصبيات القديمة (العائلة والعشيرة والطائفة) كبديل يمثل المجتمع الأهلي. لذا بدا المثقف في قطيعة مع الأيديولوجيات الشعبية والثقافية التقليدية الدينية، لكنه دخل السلطة من

المواقع التقليدية باسم مشروع تغيير في الدولة والمجتمع. لذا، تزاوج «النص المؤسسي الغربي والبنية العصبية المحلية. وبذلك، ولد تقنيو المعرفة العلمية والعملية ليشكلوا فئة النخبة الحديثة...»[٣٤]. وبهذا تحول المثقف إلى خادم للسلطة عند قبولها له، أو بعودته لخدمة عصبياته التقليدية.

لقد أنتج فكر عصر النهضة وعيا زائفا لم يتمكن من تجاوز ردات الفعل الوطنية المتعلقة بمسائل الهوية والكينونة. ومع أن الدكتور عبدالرزاق عيد يعتبر أن التضامن العميق ضد العدوان الثلاثي على مصر العام ١٩٥٦ قد جاء تعبيرا عن الموروث الثقافي للفكر النهضوي، إلا أنه يرى أيضا أنه ذروة اكتمال الشعور بالهوية، وفي الوقت نفسه ذروة اضمحلالها وتشتتها وتمزقها[٣٥]. والحق يقال إن هذا العدوان لم يوقفه الوجدان الشعبي الوطني والقومي، بل مصالح الولايات المتحدة الأمريكية ومحاصرتها للقوى الاستعمارية التقليدية. على أي حال، لقد حطمت هزيمة ١٩٦٧ هذا الوجدان وهزت الأسس التي قامت عليه، وتحول الفكر النهضوي بكل تياراته إلى موضوع نقدي واختلافي. أما حرب الخليج، فقد أنزلت أشد الهزائم الوجدانية والاجتماعية والسياسية بالفكر القومي العلماني ودولته. إن أحد المفاعيل العملية للفكر النهضوي هو فقدان المشروع النهضوي لسبب وجوده وإثبات فشله.

منذ هزيمة ١٩٦٧ تكشف للمثقف عقم الإصلاح بالقوة ومن فوق، وخاصة أن هذا الإصلاح الذي قادته النخب السياسية كان لمصالحها، لا لمصالح الشعب. فالدولة القومية العربية هي دولة قائمة على الأيديولوجيات، لا العلم، وتحولت الدولة القومية الوطنية الاشتراكية إلى دولة شمولية قمعية ذات نظام حزب واحد وأيديولوجيا رسمية وسلطة بوليسية وتحكم مركزي بالاقتصاد. لقد ألغت الدولة القومية الحريات وتعددية المجتمع، فتحول الحاكم إلى إله أرضي يتحكم بإطلاق بالمجتمع وأفراده والدولة ومؤسساتها دون شرعية شعبية، بل عبر شرعية نهضوية. لقد تمكن الحاكم من تطويع المثقف والشيخ في آن معا، وأقام شرعيته على نهضوية علمانية مبررة إسلاميا بصورة توليفية أفقدت النهضة معناها الحقيقي، وأفقدت الإسلام موقعه الحقيقي. لقد استبدل الحاكم بحاكمية النص حاكمية المسدس المسلحة بالنص الديني المؤسساتي، وأنتج معارضة لحاكمية المسدس باسم حاكمية النص المسلحة بالمسدس.

لقد سحق الحاكم المثقف النهضوي باسم النهضة، والمثقف السلفي باسم الدين، والمثقف العلماني باسم العلمنة، فألغى الثقافة إلا ثقافة الفرد الحاكم، وأخضع المجتمع لرؤيته المجتزأة لكل من الدين والدولة.

لذا نشأت بعد هزيمة ١٩٦٧ إعادة قراءة للتراث، كانت قد بدأت بوادرها مع حسن البنا وتجذرت مع سيد قطب وإعدامه العام ١٩٦٦. هذه القراءة الجديدة ترفض قراءة التراث من وجهة نظر تبعية، سواء للغرب أو للسلف، بل تستفيد من كليهما لكنها تبقى غير قادرة على

تجاوزهما. وتحولت مقولة النهضويين الأوائل «التراث والمجتمع والسلطة» إلى «النص والمجتمع والسلطة» فالتراث هو قراءة النص في حقب متتالية، أما النص فهو الثابت، الثابت في مشروعيته، مقابل قابلية التراث والواقع العلماني والسلطة القائمة للزوال.

وبينما كان وعي النهضويين بالتراث وعيا شموليا تحول وعي الإسلاميين بالتراث إلى وعي انتقائي، يقوم على التمييز بين ما هو تراث «حقيقي» وما هو تراث «زائف»، أو وعي حقيقي ووعي زائف.

يرى الدكتور برهان غليون أن السلفية أدخلت تجديدات كبيرة على المعاني الإسلامية حسب ما كانت مستخدمة في ذلك العصر، إلا أنها لم تستطع أن تذهب بالتجديد إلى ما وراء ذلك. إذ لم يتح منهجها التقليدي تقديم نظرة نقدية إلى المفاهيم العصرية الجديدة التي أدخلتها في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية. وقد أدت هذه التسوية التسطيحية إلى نشوء نسقين منفصلين مالبثا أن دخلا في قطيعة وتناقض لا حل لهما. أما الخطأ المنهجي الأساسي للفكر السلفي فهو: اعتبار التجديد واقعا في عملية تحديد المعاني في إطار منظومة ثقافية وفكرية عصرية. إلا أن الضربة الكبرى التي قوضت المنظومة الدينية جاءت من قبل الدولة القومية التي عملت على القضاء على أي سلطة اجتماعية أو معنوية قد تهدد مشروعيتها فيما بعد. فالدولة الناصرية، كنموذج للدولة القومية، حاربت علماء الدين واتهمتهم بالوصولية والانتهازية والجهل، كما أحكمت سيطرتها على المؤسسات الدينية من أجل تبرير سياستها والدعوة إلى الخضوع لأولي الأمر، فزالت استقلالية الأزهر الشريف، وفقدت السلطة الدينية مصداقيتها وألحقت بمؤسسات الدولة القومية، لهذا تحول التراث إلى مادة مطوعة لخدمة السلطة[٣٦].

انخرط المثقف الإسلامي السلفي في المشروع السياسي القومي منذ انتصار الناصرية في مصر وحرب التحرير في الجزائر، كما انخرط في استعادة السيادة الوطنية المستلبة من القوى الاستعمارية، إلا أنه على المستوى الفكري تقوقع وانكمش ـ وأظهر عدم القدرة على مجاراة التطورات العلمية والفكرية والثقافية. وهكذا ظل يعيش ـ كما هو نموذجه التاريخي ـ حالة تبرير للسلطة مع عدم رضاه عنها. هذا الوضع ولد أزمات داخلية ضمن التيار الإسلامي، فنشأ المثقف الثوري الإسلامي كرد فعل على سلفية وتبعية المثقف الإسلامي التقليدي. فالمثقف الثوري الإسلامي، ومثاله هنا سيد قطب، نقد التقليدية الإسلامية والليبرالية الغربية، وعارض الدولة الوطنية التسلطية. ويمثل المثقف الثوري الإسلامي مرحلة وعي وانقطاع عن السلفية الليبرالية. حيث يحرر النص الديني التأسيسي من التراث، وبالتالي من التفسيرات التقليدية، ومن الفكر الغربي، وبالتالي، التفسيرات المادية. وقد طالب هذا المثقف بإنهاء المواجهة بين المجتمع والدين، وبين السلطة والمجتمع عبر خطاب إسلامي نصي يؤلف بين نص تأسيسي غير قابل للطعن وتفسيرات فضفاضة غير قابلة للاستمرار. وتحول هذا الخطاب

إلى ملجأ لمن لا ملجأ له كسبيل للتعبير والعمل والممارسة. وينافس اليوم المثقف الثوري الإسلامي المثقف الثوري العربي[٣٧].

ووعي المثقف الثوري الإسلامي، سواء كان حقيقيا أم زائفا، يدل بشدة، وعبر خطابه الثوري أو الإصلاحي أو التكفيري، على أن العالم العربي والإسلامي خسر مرجعيته المؤسساتية السابقة، فطغت عليهما النماذج القومية الوطنية التي لا مرجع لها إلا التقليد، أي تقليد حداثة الغرب. فانقلبت دعوة المثقف الثوري الإسلامي إلى دعوة مرجعية، إيجاد مرجعية عليا في حاكمية الله، كنقض لحاكمية الحاكم، وأصبحت مرجعيته السياسية الدولة الإسلامية المختارة من الأمة، كنقيض ونقض للدولة الوطنية المختارة من النخبة المتسلطة. بمعنى آخر، هذا الوعي هو اعتراف بفشل مشروع الدولة القومية واعتراض على قطيعتها مع فئات مجتمعها وارتباطها برأسمالية عالمية[٣٨].

وشهدت الثمانينيات مجموعة من الظواهر التي حددت مساحات العمل في الوطن العربي، منها:

(١) تبلور مؤسسات الدولة التسلطية، وقضائها على حريات المجتمع الأهلي، حيث حولت مؤسسات المجتمع إلى ملحقات لسياساتها القمعية.

(٢) كذلك تبلور نظام اجتماعي قائم على انقسام طبقي على مستوى الوطن العربي.

(٣) نشوء نزعة توفيقية تمثل مخرجا لمأزق الفكر العربي، ألا وهو تحالفه مع الإسلام السياسي.

ويقول تركي علي الربيعو: «إن القول بفشل اليسار العربي الراديكالي هو بمنزلة إعلان عن سقوط الشعار بتلازم النضال القومي مع النضال الاشتراكي، ومعه سقوط القومية العربية على أسس ماركسية. والدليل على هذه ـ عنده ـ الثورة، (ثورة الخبز) التي عاشتها مصر (١٩٧٧) والأردن (١٩٨٩) وتونس (١٩٨٧) والجزائر (١٩٨٨) والسودان (١٩٨٧-١٩٨٩) ولبنان (١٩٨٩). وهو كذلك إعلان عن عجز اليسار عن تحقيق الديمقراطية وإمعان الدولة التسلطية كليا في تقييد المجتمع المدني ومؤسساته. فبنية الدولة إذن هي «بنية قمعية هرمية لا تشجع الحوار وتقوده على جميع الأصعدة إلى طريق مسدود»[٣٩].

كما يشرح الربيعو كيف أن الحركات الإسلامية، من منظور الخطاب التقدمي العربي، تتهم بالتآمرية. لذا فإن الشباب العربي تحول إلى التنظيمات الإسلامية، ويعلل هذا الخطاب هذا التحول إما بالتفسير السيكولوجي ـ العصبي الناتج عن حالات الفشل، وبالتالي ضرورة الحجر على الإسلاميين، أو بأسلوب التلقين والوعظ والواعظين وعدم إعمال الفكر.

فالخطاب التقدمي العربي يقدم تحليلات طبقية وماركسية لا تستند إلى تحليل علمي دقيق، بل يقوم على نزعة استشراقية تحقيرية للدين الإسلامي وعلى تزييف المدنية وإقصاء

الجماهير العريضة عن المشاركة بحجة تخلفها التاريخي ونشأتها في أوساط فقيرة ومهاجرة، مما سمح بأدوار تاريخية لشخصيات مثل حسن البنا وسيد قطب بالظهور وقيادة تيارات شعبية(٤٠).

إن شخصية المثقف الإسلامي الثوري ليست مسطحة، كما يحاول الفكر الماركسي تصويره. فسيد قطب، على سبيل المثال، تميزت كتاباته في المرحلة الأولى بالليبرالية والدعوة إلى الحرية الشخصية واعتبار الغرب نموذجا يحتذى به سياسيا واجتماعيا(٤١). بدأت شهرة قطب بالانتشار مع ظهور كتاباته الأدبية والاجتماعية والسياسية مع كتاب كبار كالعقاد وطه حسين وأحمد حسن الزيات، كما شارك قطب في الحوارات الدائرة في المحافل الأدبية والسياسية.

في الأربعينيات، اعتبر قطب الناقد الأول في مصر، فطالب باستقالة الحكومة الداعية إلى أنصاف الحلول مع الإنجليز، ودان الفساد المستشري في الأحزاب المصرية. بسبب هذا أرسل قطب العام ١٩٤٨ إلى الولايات المتحدة لمتابعة دورات تعليمية. وتحول قطب مع مفكرين آخرين كالعقاد (عبقرية محمد) وطه حسين (على هامش السيرة) إلى تبني تحديث الفكر الإسلامي عوضا عن رفضه وانضم قطب إلى الإخوان العام ١٩٥٢.

كان لرفض مجلس الثورة لدعوة الإخوان لإقامة حكومة دستورية مدنية الأثر الكبير في زعزعة علاقة الإخوان بالضباط الأحرار.

وكان لشجب الإخوان للمعاهدة المصرية - الإنجليزية العام ١٩٥٤ وتأييد محمد نجيب ضد جمال عبدالناصر بداية النهاية للإخوان ومحاولة المشاركة الشعبية في الحكم، وبداية ونشأة الدول القومية الوطنية التسلطية. هذه العلاقة السيئة أدت إلى اتهام الإخوان بالتآمر لقلب نظام الحكم وبتبني الإرهاب. فتم حل الإخوان وعزل محمد نجيب ووضعه في الإقامة الجبرية، ووضع الآلاف من الإخوان في السجون. ومن هنا، فإن رؤية المثقف الإسلامي لموضوع السلطة ولممارستها ارتبط بنموذج مثالي يقوم على رفض المشاريع السلطوية المقدمة بأسماء شعبية أو نخبوية.

إذ إن مثل هذه المشاريع تنم عن فقدان الأصالة والتبعية الفكرية إلى الخارج. تقوم رؤية المثقف الإسلامي الثوري على تفاعل الدين مع السياسة. فالإسلام يمنح الثبات للشخصية الفردية والجماعية، السياسية والاجتماعية، كما أنه يمنع الانفصال بين شرق وغرب وبين نخبة حاكمة بإطلاق وشعب محكوم بإطلاق(٤٢).

والفكر القومي هو الذي أسس الأصولي العنفي. فمحنة الإخوان مع الضباط الأحرار لعبت دورا «استراتيجيا» في صياغة قطب لمفاهيم الحاكمية والمجتمع الجاهلي والتكفير. فإحساس الخطاب الأصولي بجبروت الإسلام وعالميته وقيادته هو تمويه أيديولوجي للضعف

والقهر والهامشية. فالطريق الإسلامي هو خطاب غير إصلاحي تنويري، بل هو حوار استشراقي معكوس[٤٣].

إذا كانت أزمة المثقف في تلك الحقبة هي، كما يقول برهان غليون، أحد أوجه أزمة المجتمع والغياب الموضوعي لأي مكانة للتفكير الجدي والروية والالتزام الجماعي والمصلحة العامة[٤٤]، فأزمة المثقفين نابعة من الإجهاز على التفاعل الاجتماعي وضبط المفاصل الأساسية في المجتمع المدني ومنع قيام أي معارضة حقيقية شعبية... بذلك، تحول المثقف إلى مثقف مقهور غير قادر على ممارسة دور فاعل تنويري، تطويري، أو تحريري، أو مثقف مسجون معزول عن مجتمعه أو منفي ومهمش خارج بلاده. فالمثقفون، اليوم، عدا الموالين للسلطة والمنتفعين منها، قد تم إقصاؤهم وإخصاؤهم عبر القهر والسجن والنفي. وبالتالي تم تعميق الهوة بين المجتمع والدولة، ولذلك، فإن أزمة المثقفين، كل المثقفين، ترتبط بدولة تسلطية أوجدت سياقات لا تسمح بحرية الفكر والعلم، على اختلاف أنواعهما، إلا من خلال خدمتها للنخب الحاكمة. ويكمن الحل في إيجاد السياق المدني والاجتماعي والفكري الذي يعطي لكل التيارات والعقائد الحرية في التعبير والتفكير والممارسة، مما يسمح للمثقف، على اختلاف مشاربه بالاضطلاع بدوره الحقيقي، وهو خدمة المجتمع عبر عملية تنوير حقيقية تبحث عن حقائق الوجود وخدمة العلم وصيانة المجتمع وحرية الفرد.

1- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١، ط ع، الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديد للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، جـ١، من التراث إلى الثورة، دمشق: دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٧٩، جـ٢، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه، دمشق، دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٨٢، حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث، القاهرة: مركز البحوث والدراسات، ١٩٨٠، ومحمد عابد الجابري، نحن والتراث، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
2- عيد، أزمة التنوير، ص ٣٥، ٣٧.
3- عبدالملك، الفكر العربي، ص ٨٦.
4- رئيف خوري، الفكر العربي الحديث.
5- في هذا الموضوع وتفرعات الليبرالية، انظر عبدالملك، الفكر العربي، ص ٩١ ــ ٩٨.
6- انظر، مثلا، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار النهار، ١٩٧٧.
7- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧.
8- سليمان موسى، الحركة العربية، دار النهار للنشر، ١٩٧٧، الفصلين الثاني والثالث.
9- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدرسات والنشر، ١٩٨١.
10- د. علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ ــ ١٩١٤)، بيروت: الأهلية للنشر، ط ٢٣ ــ ٣٤.
11- ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة (١٨٠٠ ــ ١٩٢٢)، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢.
12- إبراهيم مراد، حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي، ص ٩ ــ ١٦، وشكري النجار، مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة، ص ١٧ ــ ٣٠، الفكر العربي، عدد ٣٩ ــ ٤٠، سنة ٦، ١٩٨٥.
13- د. صالح زهر الدين، «نهضوية الأمير شكيب أرسلان» الفكر العربي، عدد ٣٩ ــ ٤٠، سنة ٦، ١٩٨٥، ص ١٧٠ - ٢٠٥.
14- المصدر نفسه، ص ١٧٢ ــ ١٧٦.
15- عبدالرزاق عيد، أزمة التنوير، ص ١٥.
16- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦، ص ١٣٦ - ١٣٨.
17- المصدر نفسه، ص ١٦ - ٢٢.
18- برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥، ص ٢٩٨.
19- عبدالرزاق عيد، أزمة التنوير، ص ٢٤.
20- محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢، ص ٣٢ - ٤٧.
21- أنور عبدالملك، الفكر العربي في معركة النهضة، بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨، ط٢، ص ٩ - ١٠.
22- المصدر نفسه، ص ١١ - ١٣.
23- نصر حامد أبوزيد، الخطاب الديني: رؤية نقدية، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢، ص ٨٩ - ٩١.
24- عبدالرزاق عيد، أزمة التنوير: شرعنة الفوت الحضاري، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧، ص ٥ - ١٢.

25- عيد، أزمة التنوير، ص ٢٤.

26- في فكر الكواكبي، راجع جورج كتورة، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد. الفكر العربي، عدد ٣٩ ـ ٤٠، سنة ٦، ١٩٨٥، ص ٢٠٨ ـ ٢٢٩.

27- عبدالرحمن الكواكبي، طبائع الاستبـداد ومصــارع الاستعبــاد، ط٢، ١٩٧٣، ص ٥٠ ـ ٦٧.

28- الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٩٩ ـ ١١٣.

29- منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٥٦ ـ ٦١.

30- عن العلمانية راجع كتاب عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

31- عيد، الفكر العربي، ص ١٤ ـ ١٥.

32- عبدالملك، الفكر العربي، ص١٧.

33- سمير أمين، بعض قضايا للمستقبل، تأملات حول تحديات العالم المعاصر، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١، ص ٦٤ ـ ٨٦.

34- انظر مقالة سهيل القش. المثقف والسلطة في المجتمع العربي «النموذج اللبناني» المعرفة والسلطة، إشراف فهمية شرف الدين، بيروت: معهد الإنماء العربي، ص ٣٠٩ ـ ٣٢٨.

35- عيد، أزمة التنوير، ص ٤٦.

36- برهان غليون، «فلسفة التجدد الإسلامي» الاجتهاد، عدد ١٠ ـ ١١ السنة الثالثة، ١٩٩١، ص ٣٤٣ ـ ٣٦٢.

37- في هذا الموضوع، راجع محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، لندن: دار الساقي، ١٩٩٠، ص ١٤ ـ ١٨.

38- أحمد الموصللي، «تجديد أم اجتهاد: نظرية الأصولية الإسلامية في المعرفة»، الاجتهاد، عدد ١٠ ـ ١١ السنة ٣، ١٩٩١، ص ٢٠٣ ـ ٢٢٠.

39- تركي علي الربيعو، «نحو حركة عربية واحدة: إشكاليات الفكر العربي المعاصر» الاجتهاد، عدد ٢١، سنة ٥، ١٩٩٣، ص ١١٣ ـ ١٢٣.

40- تركي علي الربيعو، «الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي» الاجتهاد عدد ١٥ ـ ١٦ سنة ٤، ١٩٩٢، ص ١٧٥ ـ ٢٠٧.

41- انظر مثلا محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته ومنهاجه في الحركة والنقد الموجه إليه، بيروت: دار الدعوة، ١٩٧٦، ص ١١ ـ ١٣.

42- أحمد الموصللي، «رؤية المثقف الإسلامي لأزمة السلطة السياسية في الخمسينيات والستينيات»، «نموذج سيد قطب»، الاجتهاد، عدد ٥ سنة ٢، ١٩٨٩، ص ١٢٥ ـ ١٤٨.

43- محمد جمال باروت «يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة»، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤، ص ١٠٠ ، ١٤٨ ـ ١٤٩.

44- «برهان غليون» «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع»، الاجتهاد، عدد ٥ سنة ٢، ١٩٨٩، ص ١٧ ـ ٢٦.

نحن والديمقراطية
منظور تنويري

د. فهمي جدعان*

تحتم جهود التنوير العربية في المسارات الجديدة التي توضع مناطق العالم على خطوها اليوم فكرا تأمليا انتقاديا نزيها ومراجعات مدققة للمفاهيم والمعايير والاتجاهات والسياسات التي تتم الدعوة إليها أو التي يجري تبنيها في الواقع العملي المشخص.

والحقيقة أن التنوير ذاته لايستقيم البتة خارج حدود هذه المراجعة التحليلية النقدية، ولا يرجى منه أي فائدة أو جدوى إن هو لم يسوّغ ذاته ويقم بنيانه على أسس راسخة ورؤى سديدة تحيط بحقائق الأشياء وبوقائع العالم الصلبة والهشة على حد سواء.

ولم تعد الأحوال تطيق إطلاق الدعاوى المموهة أو الأحكام الإقناعية الخطابية أو التقديرات العامة التي تلقى على عواهنها أو التي تند ، ابتداء ، عن كل مبادئ «التحقق» الفعلي وأساليبه. فالمفارقة العظمى التي ألقتها إلينا في النصف الثاني من القرن العشرين حركات النهضة العربية بأشكالها الفردية والجماعية ـ إذ جعلت من الديمقراطية ديدنا وقصدا مطلقين ـ فضحت على نحو مروّع القواعد الدفينة والأسس المزيفة والتسويغات الخادعة التي كانت تثوي في قواعد البنى التاريخية لأولئك الذين نسبوا وجودهم «الخارجي» إلى هذه الدعوى. فالحقيقة هي أنه لم يتعلق بصدق الدعوى وبمقوماتها المشخصة إلا نفر قليل.

أما أغلبية القوم فتلبستها شروطها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية «الأولية»، تلك الشروط

* عميد كلية الآداب - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان.

المنحدرة من الثقافة «القاعدية» والقيم السائدة والأحوال الوضعية والتراث المشوه. لقد تعلقت جميع الحركات السياسية والاجتماعية بهذه القنية الثمينة، قنية الديمقراطية ، ونادت بها وجعلتها مبدأ لها وغاية لحراكها. لكنها في التجربة المشخصة وفي الحياة الفعلية وفي جميع الحالات التي هيىء لها أن تدرك مقاصدها في الاستحواذ على «الملك»، أقدمت على عملية فصل واقعي مباشر بين جذري الكلمة المقدسة: الحكم والشعب، وحولت السلطة السياسية والدولة إلى أداة مضادة للشعب وإلى وسيلة لقمع حرياته وكبح مطامحه، وتنكرت لكل المعاني المقدسة التي ارتبطت بالمفهوم الكلاسيكي المتداول لهذا المبدأ، وجعلت من الأرض الموعودة أرضا يبابا. ولم تخرج جملة المفكرين أنفسهم إلا لماما عن هذه السبيل. يستوى في ذلك أولئك الذين ينتمون إلى حركات قومية أو دينية أو اجتماعية أو جماعية ، إذ ما لبثوا أن كشفوا القناع عن نزعات سلطوية أو شوفينية أو نخبوية أو قمعية أو تفردية تنهض بجلاء في وجه جميع القواعد التي تقوّم الديمقراطية، وتشي بحقائق واقع خفي مرير يند على نحو صارخ عن السبل المفضية إلى المتعلقات الجوهرية المنشودة من هذا النظام: العدالة والحرية والرفاهية والوحدة.

لم يعرف القرن العشرون العربي إلا أضواء خادعة ووعودا كاذبة. فلم يقدر لدعوى الديمقراطية أن تجد في الفضاءات العربية مكانا طيبا . بيد أن ما هو أخطر من ذلك أن المفهوم نفسه لم يجد من يجلّي معانيه تجلية تامة ولم يقف أحد منه إلا عند طبقاته القشرية الخارجية ، وبقيت مشكلاته البنيوية خارج مدى النظر.

وفي خضم التحول الذي يعتور وجوداتنا اليوم، يعود المفهوم من جديد، ويراد له أن يتصدر قائمة الأهداف والغايات والمقاصد التي يتوجه إلى بثها ونشرها المؤمنون بـ «المجتمع المدني». ويقارن ذلك وجه من المفارقة يتمثل في أن هذا المبدأ نفسه بات ينصب شعارا من الشعارات التي تدعو إليها الدولة العربية القطرية أيضا، لا بل إن بعض هذه الدول يتخطى في دعاواه الديمقراطية أكثر الديمقراطيين وثوقية وإيمانا وتصديقا. ويساعد على ذلك بكل تأكيد أن المفهوم نفسه يبدو مفهوما «حمَّالا للوجوه» وأن الغموض وعدم التحديد يأذنان باستخدامه في جميع الأحوال ومن جميع الأطراف ، بنوايا طيبة أحيانا وبنوايا غير طيبة أحيانا أخرى. تلك وجوه من المسألة تستدعي نظرًا «تنويريا» يرفع الغطاء عن جوانب الغموض وعدم التحديد، ويسهم في تحريرنا من الأوهام الزائفة المغلفة لجملة الأحوال العامة التي ضاقت واشتدت وباتت تفرض على كل منا مراجعة القضية بحيث لايأذن أحد منا لنفسه أن ينزل إلى النهر ويجري في تياره دون أن يعرف معرفة كافية حقيقة المجرى الذي ندب نفسه للسير فيه.

(٢)

مامن أحد اليوم إلا ويزعم أنه ديمقراطي. وجميع الأنظمة والحركات السياسية

والفكرية - حتى النازية والصهيونية والفاشية والستالينية - نسبت وتنسب نفسها إلى الديمقراطية. وتلك، على الأقل وبكل تأكيد، دلالة قاطعة على أن هذا النمط من الحكم قد حقق ظفرا حاسما في عصرنا، ظفرا حدا ببعض مفكري الليبرالية الديمقراطية الذين نجموا في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى أن يستلهموا كلمة لهيجل فيجعلوا من هذا النظام «نهاية للتاريخ».

ومع أن هذا النظام في جملة أشكاله المتداولة في عصرنا ليس إلا ثمرة من ثمار «الحداثة» التي ترتد إلى العقلانية الموضوعية التي عبر عنها ديكارت، إلا أن النظام في صيغته الأولية كان بدعة أثينية ارتبطت بمفهوم المدينة- الدولة (Polis)، وكان لها ما يماثلها عند بعض الشعوب الشرقية السابقة على الأثينيين (Bernal, M.,1987: Black Athena, Springborg,p.,1992 : Western Republicanism and the Oriental Prince)

والواقع أن المصطلح المستخدم للدلالة على هذا النظام هو مصطلح يوناني راسخ أصيل. فالكلمة، مثلما هو معروف لكل أحد، في صيغتيها الفرنسية (démocratie) والإنجليزية (democracy)، مشتقة من الكلمة اليونانية demokratia التي يعني جذراها kratos , demos، على التوالي: الشعب والحكم. والديمقراطية تعني على هذا الأساس شكلا من الحكم يستند إلى حكم الشعب، وذلك خلافا لأشكال أخرى مضادة تخص بالحكم قوى أو أفرادا أو جماعات ذات طبيعة إطلاقية أو استبدادية تغيب فيها المساواة السياسية.

لكن تاريخ الديمقراطية يدل دلالة واضحة على أن المفهوم معقد مُشْكِلٌ مشكك، وأنه ليس ثمة شكل واحد للديمقراطية وإنما ثمة أشكال ونماذج. والحقيقة أن تعدد نماذج الديمقراطية آت، على ما يرى ديفيد هيلد، من الخلاف حول ما إذا كان على الديمقراطية أن تعني نمطا من «السلطة الشعبية» ينخرط فيه المواطنون في حكم أنفسهم وإدارة شؤونهم، أو أن تكون وسيلة تعين على اتخاذ القرارات من جانب أولئك الذين يتم انتخابهم لتمثيل الشعب (Held,D.,1995 : Democracy and the Global Order , P.5.) وفي ضوء هذا التمييز أمكن حصر نماذج عدة من الديمقراطية والنماذج الكبرى، بحسب تصنيف هيلد، ثلاثة: النموذج الأول هو النموذج الكلاسيكي، وهو ذو أشكال متباينة أبرزها :

أ- الديمقراطية الأثينية

وهي ديمقراطية مباشرة تستند إلى مشاركة المواطنين وتدخلهم المباشر في حكم أنفسهم. ومبدأ التسويغ فيها أن من حق المواطنين أن يتمتعوا بالمساواة السياسية وبالحرية في أن يحكموا أنفسهم وفي أن يُحْكَموا من قبل أنفسهم، فهم الحاكم والمحكوم، والسيادة التامة هي لجماعة المواطنين ومشاركتهم في الوظائف التشريعية والقضائية مباشرة.

إن هذا النمط من الديمقراطية مرتبط بالمدينة - الدولة، والمواطنة فيه محدودة إذ هي متعلقة برجال المدينة الأحرار ولا حق فيها للعبيد والنساء والمقيمين الأجانب أو الوافدين. أما شرط توافرها، إلى جانب ارتباطها بالمدينة - الدولة، فالمستند فيه الاقتصاد الزراعي.

ب- الديمقراطية الجمهورية

وهذه الديمقراطية مرتبطة بالتطورات الجمهورية التي نجمت وتطورت ونمت في ممالك الغرب منذ بيركليس. ومبدأ التسويغ فيها أن المشاركة السياسية شرط ضروري للحرية الشخصية. والأصل هنا أنه إذا لم يحكم المواطنون أنفسهم فإن آخرين سيمارسون الحكم والتسلط عليهم. ومفتاح النظام هنا تحقيق التوازن بين (الشعب) وبين (الأرستقراطية) و(الملكية). وفي شكلها القائم على «الحماية» تضمن هذه الديمقراطية للمواطنين مشاركتهم في الحكم بآليات مختلفة وتتيح لهم حرية الكلام والتعبير وتشكيل الجمعيات والجماعات في ظل حكم القانون. وفي شكلها المتطور تعني أن المواطنين ينبغي أن يتمتعوا بالمساواة السياسية والاقتصادية وبالحرية والنماء الذاتي والخير العام. وهذا النمط يقوم على الفصل بين الوظائف التشريعية والتنفيذية وعلى مشاركة المواطنين في هذه الوظائف. أما الشرط العام لتوافرها فمنوط بجماعات صغيرة غير ذات اقتصاد صناعي.

النموذج الثاني: الديمقراطية الليبرالية

وهي في الأصل شكلان، أولهما «ديمقراطية الحماية» أو الرعاية، وفيها يطلب المواطنون الحماية والرعاية من حكامهم، ويحرصون على الاستيثاق من أن هؤلاء الحكام يتبعون سياسات توافق مصالح وحاجات المواطنين جملة. والسيادة فيها للشعب، لكنها تناط بممثلين له يمارسون وظائف الدولة بشكل شرعي في ظل القانون. وهؤلاء الممثلون يختارون بالانتخاب والاقتراع السري. والشروط العامة لهذه الديمقراطية تستند إلى الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وأن الاقتصاد اقتصاد سوق تنافسي، وأن قوام النظام (الأمة - الدولة)، وأن العائلة ذات طبيعة بطريركية أو أبوية. وثانيهما الديمقراطية التنموية أو النمائية، والمبدأ فيها أن المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لا لحماية مصالح الأفراد فحسب ولكن أيضا لخلق مواطنة نامية متطورة من شأنها تنمية الكفايات الفردية وإغناؤها، وتعزيز السيادة الشعبية.

ومجتمع الديمقراطية الليبرالية مجتمع مدني مستقل ليس للدولة فيه إلا تدخل محدود. وشروطه العامة اقتصاد سوق تنافسي وملكية خاصة تضبط وسائل الإنتاج وتتحكم فيها، ومجتمع سياسي يضمن التحرر السياسي للمرأة ويبقي على القسمة التقليدية للعمل.

النموذج الثالث: الديمقراطية المباشرة

ومبدأ التسويغ لهذا النموذج الذي يجسده النظامان الاشتراكي والشيوعي أن «النماء الحر للجميع» يمكن أن يتحقق بالنماء الحر لكل واحد في الجماعة. والحرية تتطلب نهاية الاستغلال والمساواة السياسية والاقتصادية المطلقة بين الجميع إذ المساواة وحدها هي التي تضمن الشروط الضرورية لتحقق الإمكانات الذاتية لجميع الكائنات البشرية: من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته. والشروط العامة لهذه الديمقراطية منوطة بوحدة الطبقات العاملة، وهزيمة البورجوازية ونهاية جميع المصالح الطبقية، والنماء الجوهري لقوى الإنتاج حيث تدرك حاجاتها الأساسية، وحيث يتوافر للشعب الوقت الكافي لممارسة أنشطة لاعلاقة لها بالعمل أو (الشغل)، وحيث يتعاظم الاندماج بين الدولة والمجتمع. هذا كله في الديمقراطية في الحالة الاشتراكية. أما الديمقراطية في الحالة الشيوعية فتصبح جميع الأمور العامة فيها مرتبطة بحكم جماعي (البروليتاريا)، وتزول الفوارق والصراعات بين الطبقات، وتلغى الملكية الشخصية لوسائل الإنتاج والأسواق وتبادل العملات وتزول القسمة الاجتماعية للعمل. وبكلمة تدرك «السياسة» نهايتها الحتمية (Held ,D., Models of Democracy)

لم يتبق اليوم من هذه النماذج في الغرب إلا النموذج الليبرالي . والنموذج الليبرالي نفسه يتخذ الآن أشكالا متبدلة ويخضع لتغيرات تطال طبيعة المؤسسات التمثيلية وطرائق تحقيق السياسات المنشودة . وهو في هذا كله لايجد له منافسا ذا تأثير حقيقي. فالليبرالية الكلاسيكية في صورتها الأثينية أصبحت ممتنعة تماما لسببين على الأقل، أولهما أنه بات متعذرا، في إطار الوفرة السكانية العظيمة، إشراك جميع المواطنين مباشرة في سياسة أنفسهم وفي اتخاذ القرارات وإنفاذها. والثاني أن القيم الحديثة ـ وفي مقدمتها ما ينتسب إلى (حقوق الإنسان) ـ قد تجاوزت القيم الأثينية وجَبَّتْ أغلبيتها نهائيا. أما الأشكال «الجمهورية» للديمقراطية فقد انتهت في الجمهوريات والملكيات الغربية الحديثة نفسها إلى تمثل الليبرالية بل وتجاوزها إلى ما يسمى بالليبرالية الجديدة. وأما الديمقراطية المباشرة ، وديمقراطية الحزب الواحد التي قام عليها النظامان الاشتراكي والشيوعي وعدد قليل من نظم الدول النامية حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد ألحق بها انهيار الاتحاد السوفييتي ضربة تكاد تكون قاضية . ومع انتشار النظام الليبرالي بأشكاله الكونية السوقية المستحدثة، وتوجه الدول النامية إلى تبني سياسات اقتصاد السوق ، لم يعد للنظام الديمقراطي المباشر مكانة فاعلة حقيقية إلا في عدد من الدول النامية ذات الحزب السياسي الواحد وذات الطبيعة الاستبدادية الصارخة. وأرجح الظن أن هذه النظم لن تعمر طويلا، أو أنها لن تعمر «إلا بحساب». أما الذي سيحدد هذا «الحساب» فهو على وجه التحديد قوى الهيمنة الليبرالية الجديدة والكونية الموجهة والحاكمة لظاهرة العولمة.

لقد اصطفى التاريخ الغربي الحديث من نظم الديمقراطية الكلاسيكية والحديثة الثلاثة نظاما بعينه هو الذي قدر له الظفر، هو الديمقراطية الليبرالية التي تتردد اليوم بين شكل من الديمقراطية التمثيلية الكلاسيكية المستندة إلى مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، أي الديمقراطية الاجتماعية، وبين شكل من الديمقراطية الليبرالية الراديكالية التي يسميها بعض الباحثين والنقاد بالليبرالية الجديدة Neo - Liberalism، وهي ليبرالية تتوحد توحدا مطلقا باقتصاد السوق، ولا تأبه بالمتعلقات والقيم الاجتماعية والأخلاقية للإنسان «الاجتماعي - السياسي». إنها ديمقراطية أحادية البعد ، وهذا البعد اقتصادي سوقي على نحو متفرد .

ومع ذلك ينبغي أن ندرك حق الإدراك أن الفضاءات الغربية، بأجنحتها الأوروبية والأمريكية، لم تخلص نهائيا لما يسمى بالديمقراطية الليبرالية . فثمة أنماط جديدة من الديمقراطية الحديثة تعاند هذه الليبرالية الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية، وتنهض بديلا لها، وأخرى تعضدها على نحو أكثر راديكالية وتطرفا. وأبرز هذه الأنماط:

١ـ الديمقراطية المجتمعية أو الجماعتية ـ (والنسبة إلى«جماعة»)-Communautarian Democracy

٢ـ الديمقراطية التداولية أو التشاورية Deliberative demcracy

٣ـ الديمقراطية الكونية Cosmopolitan dewocracy

الأولى تتعلق بالجماعة وبالقيم المجتمعية والإنسانية غير «السوقية». والثانية تتفرد بطريقة جديدة للمشاركة في الحكم والتشريع واتخاذ القرارات. والثالثة تتعلق بـ«شكل الحكومة» وتنزع إلى حكومة كونية شاملة تتجاوز الأقاليم والأقطار والدول القومية.

إن الديمقراطية الليبرالية تتجه اليوم إلى إحكام سيطرة اقتصاد السوق والقوى الرأسمالية الضخمة والشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، مثلما تتجه إلى الحد من سلطة الدولة وتدخلهافي المجال الاقتصادي حتى يصل التدخل إلى حده الأدنى، وهو مذهب سوغ لبعض النقاد الكلام على «دولة الحد الأدنى «Letat Minima1» (Michel Bernard, Lutopie neoliberale, Montreal, 1997)

وهي دولة تخلت عن وظيفتها «الاجتماعية»، والتزمت بالوظيفة «القانونية» و«القضائية»، وأصبحت غايتها توفير الحرية لاقتصاد السوق الحر وحماية هذا السوق بإنفاذ القانون الذي أصبحت وظيفته حماية مصالح أرباب السوق. وبطبيعة الحال سيكون «السوق» قادرا على إفراز «ممثلين للشعب» يحمون مصالح السوق والشركات الكبرى والمؤسسات الرأسمالية الضخمة، ولا يلقون بالاً إلى القيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية التي كانت تحرك ليبرالية الحداثة والليبرالية التمثيلية التي تنشد الحرية والعدالة والخير العام.

إن مقابلة هذه الديمقراطيات الثلاث بالديمقراطية الليبرالية تسمح بمجال أفضل للرؤية والتقدير والتقييم.

فالتقابل بين الديمقراطية الليبرالية وبين الديمقراطية الجماعتية يرتد إلى الجدل الذي أثارته نظرية «جون رولز» في العدالة وفي أسبقية العدالة على الخير الجالب للسعادة. الديمقراطية الليبرالية تتحلل من الروابط الاجتماعية والمتطلبات الجمعية وتغرق في فردانية متوحشة، والديمقراطية الجماعتية تتعلق بالجماعة وبالروابط الشخصية التي لا تقوم على خالص المنفعة. الديمقراطية الليبرالية تعتبر أن الروابط «التعاقدية» جوهرية للفرد والمجتمع، وأن هذه الروابط نفعية أو «تجارية» فحسب. الديمقراطية الجماعتية ترى أن الوجوه «الذاتية» والباطنية والشعورية أو القلبية تقوّم الوجود الفردي الذاتي للأشخاص، أي أن الأفراد المجتمعين «ذوات» متواصلة. والديمقراطية الليبرالية تصادر على أن هذه الوجوه لاتقدم الوسائل الكفيلة بتشكيل اقتناعات تسمح بروابط تصل الأفراد بالمجتمع. انظر: (Libéraux et communautartiens, Textes réunis et présentes par Anolre Breton..,PUF,Paris, 1997)

وهذا يعني أن الديمقراطية الليبرالية فردية ذرية تفكيكية، وأن الديمقراطية الجماعتية اجتماعية اندماجية توحيدية.

وفي المقابلة بين الديمقراطية الليبرالية وبين الديمقراطية التداولية أو التشاورية تشخص الأولى بما هي مجموعة من المؤسسات التمثيلية التي توجهها قيم محدددة، بينما تتحد الثانية، الديمقراطية التداولية، بما هي «طريقة» في إدراك / أو السعي لإدراك اتفاق جماعي في شأن السياسات المختارة في المجال السياسي. والصيغة التداولية أو التشاورية تنطلق، وفق ديفيد ميلر مثلا، من المبدأ: أن الخيارات السياسية محكومة بالتصادم والصراع، وأن هدف المؤسسات الديمقراطية يتمثل في فض هذا الصراع. ولكي يكون حل الصراع ديمقراطيا ينبغي أن يتم - وهو هنا يتابع يورجن هبرماس - «بنقاش مفتوح غيرقسري للقضية التي يدور حولها الصراع أو الخلاف، وذلك من أجل إدراك حكم مقبول أو مجمع عليه (Giddens,A., Beyond Left and Right: The Future of Radical polilitics, 1994, p.113)

وأخيرا يمكن اعتبار النموذج الذي يقدمه ديفيد هيلد للديمقراطية، وهو ما يسميه بالديمقراطية الكونية Cosmopolitan Democracy، أقصى أشكال الديمقراطية السياسية والقانونية المشتقة أو المتولدة تولدا منطقيا من نظام العولمة. وفي الإجراءات السياسية للحكم المقترحة في الخطة «القصيرة المدى» لإنفاذ هذا النموذج جملة من التعديلات القانونية والإدارية لمنظمة الأمم المتحدة وأخرى تتصل بالأوضاع السياسية الإقليمية وبالاحتكام إلى محكمة العدل الدولية وإنشاء اقتصاد إقليمي مرتبط بالاقتصاد العالمي، وتشكيل قوة عسكرية دولية للتدخل المؤثر. وتقضي مقترحاته الاقتصادية في الخطة نفسها بتشجيع الحلول غير

الحكومية في الأمور المتعلقة بتنظيم المجتمع المدني، وتحديد الملكية الخاصة لوسائل الإعلام، وتوفير الموارد لذوي الدخول والموارد الاجتماعية العسيرة والهشة صونا لهم وحماية لمصالحهم. أما الخطة «الطويلة المدى» فتطلب تعزيز الشريعة الديمقراطية الكونية بإحداث مواثيق جديدة للحقوق في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتدعو إلى إنشاء (برلمان كوني) لمناطق العالم وشعوبه المختلفة، وإلى الفصل بين المصالح الاقتصادية وبين المصالح السياسية، ووضع قانون دولي أو تشريع كوني عالمي، وبكلمة التحول من «الدولة الحديثة» ـ أي الدولة الوطنية أو القومية ـ إلى الدولة العالمية أو الكونية. وبالطبع الدولة الكونية دولة تستند إلى المجتمع المدني، واقتصادها هو اقتصاد السوق ، وفي مقدمة التزاماتها الالتزام بضمان دخول أساسية لجميع الأفراد البالغين في المجتمع (Held , D. ,democracy and the Global Order , 1995 pp .279 - 280)

(٣)

إن أي قول جديد في الديمقراطية مطالب بأن يضع في الحسبان على الدوام، وبوعي تام ، هذه المعطيات التي سقتها من المسألة الديمقراطية. وفي سياق عربي تتدخل في المسألة وجوه «نوعية» تضاف إلى واقع هذه المعطيات وتتعلق بـ«الحالة العربية» وبالخيارات الممكنة التي تأذن هذه الحالة بالتوجه إليها.

حين نراجع المسألة في الإطار التاريخي العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي تأخذنا، نحن المعاصرين، حالة من الدهشة الحقيقية. فالإشكالية التي أثارها جون رولز في (Atheory of Justice)، وهي إشكالية التقابل بين العدالة وبين الخير المفضي إلى السعادة وتغليب مبدأ العدالة، وذلك الجدل الواسع حول العدالة والديمقراطية الذي ثار بين مفكري الديمقراطية الليبرالية وبين مناهضيهم من مفكري الديمقراطية الجماعتية، على وجه الخصوص، يذكراننا مرة واحدة بوجوه أساسية من تلك الجدلية التي بلورها الفقهاء السياسيون في الإسلام الكلاسيكي، وفي مقدمتهم الماردي والغزالي والطرطوشي وابن الحداد وابن عقيل وابن تيمية وابن خلدون، وآخرون بكل تأكيد.

إن النظرية العامة التي تتعلق بها جملة هؤلاء المفكرين تتجه إلى الاعتقاد بأن «نظام الدنيا» ينبغي أن يستند إلى مبدأين رئيسين هما السلطان القاهر والعدل الشامل. فإذا استقر هذان المبدآن عم الخير وانتشرت السعادة الدنيوية وعَمُر العالم . لكن مبدأ العدل يتقدم على غيره من بين جميع المبادئ التي تؤسس صلاح الدنيا. ورعايته «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء أكانت نبوية أم صلاحية» (الطرطوشي، سراج الملوك : ١٦٩).

والمقصود أولا هنا عند هؤلاء الفقهاء «العدل في السياسة» أي رفع الظلم. لكن العدل

يتجاوز المجال السياسي إلى المجال القانوني أو الشرعي أيضا إذ هو يعني تأدية الأمانات إلى أهلها مثلما يعني أيضا «التوسط» في الأمور وعدم الخروج «من حال العدل إلى ماليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان». ومع ذلك فإن العدل السياسي - بمعنى رفع و«حراسة الرعية» بإقامة التناصف بينهم وتحقيق مصالحهم - يظل هو الأصل الذي يفضي إلى العمران الشامل.

ما علاقة الوازع السلطاني القاهر - أو «القسري» في المصطلح الحديث - بالعدل؟ الجواب عند هؤلاء الفقهاء السياسيين أن السلطان القاهر، أو سلطة الدولة التي يجسدها الإمام أوالخليفة أو السلطان، هو مبدأ «وحدة الجماعة»، واختلال هذه السلطة أو ضعفها يلزم عنه بالضرورة اختلال هذه الوحدة. ومعنى ذلك أن مبدأ «الطاعة» هو الذي ينبغي أن يحكم علاقة السلطان بالرعية.

فلاتجور «الفتنة»، ولا يجور «الخروج»، أو «العصيان»، والطاعة «واجبة» بإطلاق. لكن ما الذي تصبح الحال عليه إذا كان هذا السلطان «مضادا للعدل» في سيرته وفعله، أي «جائرا»؟ الجواب الأغلب هو أن وحدة الجماعة أو الأمة تتقدم على أي اعتبار آخر، وبالتالي فإن «الخيار الشرعي» هو وجوب الاتباع والانقياد والطاعة لهذا الحاكم «الفاجر» فلا يجوز الوثوب عليه أو عصيانه، أو «جور دهر خير من هرج يوم»، و«الإمام الجائر خير من الفتنة». ولكي يخفف هؤلاء من شرور الدولة والسلطان القاهر اتجهوا إلى حث السلطان على التحلي بالأخلاق الرفيعة وأكثروا له من عرض (مرايا الملوك والأمراء)، واتجهوا إليه بالنصح والكلم الطيب لـ «يرققوا قلبه»، ويجعلوه أرحم بالعباد وأقرب إلى مقاصد الشريعة، ودعوه أيضا إلى أن يجنح إلى مبدأ الشورى أو المشاورة التي لم يقل أحد منهم إنها ينبغي أن تكون «ملزمة»، إذ إن الأخذ بهذه الفكرة - فكرة الشورى الملزمة - لم يبرز بشكل جلي إلا في الفكر الاجتهادي الإسلامي المعاصر، تحت تأثير الديمقراطية التمثيلية الغربية. لاشك في أن بعض الجماعات والتيارات والفرق الإسلامية الكلاسيكية قد أخذت بمبدأ الثورة و«شق عصا الطاعة» - الخوارج والزيدية وغيرهم - كما أن بعض المسلمين آثر اعتزال السلطان والابتعاد عنه والسكوت عنه وعدم العمل معه أو له، لكن الاتجاه الأغلب جنح إلى الطاعة وإطلاق يد السلطان أو الإمام في أمور الحكم والسياسة، حتى استقر هذا المبدأ استقرارا راسخا في الممالك الإسلامية إلى مطالع العصر الحديث.

هل عرفت التجربة الإسلامية التاريخية الديمقراطية، بمعناها العام السائر في الأدبيات المعاصرة؟ الحقيقة أنها عرفت وجوها مجتزأة أو مبتسرة من هذا المفهوم. فالشورى تأذن بشكل من أشكال «المشاركة» الديمقراطية، لكن عدم التوسع فيها وغياب معنى «الإلزام» فيها ينأيان بها عن الشرط الديمقراطي. والبيعة وجه من وجوه «الاختيار» الديمقراطي لكن «الطريقة» التي كانت تتم بها تاريخيا تضعف من هذا الوجه. ومن المؤكد أن مفهوم «أهل العقد

والحل» في عملية الشورى مفهوم يقرب من المبدأ «التمثيلي» في الديمقراطية الحديثة، لكن ضيق دائرتهم والخلاف حول هويتهم، أي: من هم أهل العقد والحل؟ يحدث اضطرابا في المفهوم. أما مفهوم الإجماع ـ إجماع الأمة أو العلماء أو ... ـ فهو مفهوم «جمهوري» إلى حد بعيد جدا. ويقترب الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن خلدون من الصيغة الديمقراطية الحديثة حين يقررون أن المبدأ في تولية من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الاختيار المستند إلى «اتفاق السواد الأعظم من الأمة» (ابن تيمية)، وأن الكثرة هي مناط الترجيح عند الاختيار وأن «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر » (الغزالي) وأن «الكثرة والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (الغزالي أيضا)، وأن صحة الاختيار مرتبطة بقول «الأكثرين من أهل المسجد» (الماوردي) (كتابي: الطريق إلى المستقبل: ٢٨٠ ـ ٢٨٨). لكن ابن تيمية يدخل عاملا حاسما في عملية الاختيار التمثيلي هو عامل «أهل الشوكة»، وأما ابن خلدون فيدخل عامل «العصبية». فعند ابن تيمية أنه يتعذر على أي أحد أن يكون إماما نافذا في غياب «أهل الشوكة». وابن خلدون يرى أن الشورى والحل والعقد لاتكون إلا لصاحب عصبية «يقتدر» بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، ومن لا «عصبية» له ولا «قدرة» لايملك أن يكون سلطانا أو إماما. ومعنى ذلك كله، في هذا الوجه من التقدير، أن «الاختيار الأغلب» هو في نهاية الأمر اختيار شكلي ، وأن الأمر هو بيد «قوة» سلطانية ما تستبد بالإمام أو الحاكم وتنفذ ما تشاء وفق هواها، وأن رأي الأغلبية غير ذي وزن . وبذا يتبدد الشرط الديمقراطي ـ وفق التحديد الحديث ـ ويكشف الغطاء عن قوة هي في حقيقة الأمر «قوة استبدادية» . لكن ينبغي أن يكون على بالنا أن ابن تيمية وابن خلدون كانا في حقيقة الأمر، حين نبها إلى عنصر الشوكة والعصبية ، يشخصان ما يحدث فعلا وفي واقع الأمر، أو ما تلزم به حالة الأشياء المشخصة، ولم يقولا أبدا إن الأمور ينبغي أن تكون على هذا النهج. لقد كانا كلاهما ، في هذه المسألة ، مفكرين واقعيين على نحو بيّن.

فخالص المسألة إذن في إطار التجربة التاريخية العربية الإسلامية، أن «النموذج الديمقراطي» ، بمعناه الحديث المنحدر من أثينا، لم يتبلور بجملة عناصره ومقوماته في هذه التجربة، وإن كان قد تم التنويه والتنبه لبعض هذه العناصر والمقومات على نحو أو على آخر. يقال هذا الأمر في حدود النظر والفكر السياسي التأسيسي أو التسويغي، أما في واقع الأمر فلا أحد يجهل ولا أحد ينكر أن النظم السياسية التي سادت الممالك الإسلامية عبر العصور المختلفة ومنذ تحولت الخلافة إلى «ملك» لم تكن نظما ذات شبه قريب أو بعيد بالنظام الذي يطلق عليه في العصور الحديثة اسم (النظام الديمقراطي).

(٤)

علينا أن نعبر أزمنة متعددة متباينة متطاولة لكي نشهد تحولات حقيقية في المفهوم

والأنظار المتعلقة بمسألة الديمقراطية في المجال العربي. ولا يشك أحد في أن هذه التحولات لم تحدث ابتداء بفواعل ذاتية في هذا المجال. فالحقيقة هي أن الغرب الحديث وتدخله التاريخي في مصير العوالم العربية والإسلامية هما اللذان كانا مبدأ التغير . وكان الاتصال المباشر بين عالمي العرب والغرب هو القناة التي مرت بها الأفكار الجديدة. وقد بات أمرا سائرا أن نقول إن المصري رفاعة الطهطاوي والتونسي خير الدين مثلا طليعة قوى التغيير الجديدة.

وكذلك ليس سرا أن «الأنوار» الفرنسية أدت دورا حاسما في هذه العملية، وأن أفكار الحرية والمساواة والعدالة قد تصدرت الظاهرة برمتها. ومع أن الطهطاوي يأخذ على الفرنسيين مبالغتهم في النزعة «العقلانية»، وفي الاحتكام إلى «الحسن والقبح الذاتيين» أو «العقليين»، إلا أنه كان مفتونا حقا بهذه المساواة الفذة أمام القانون، وبتلك الحرية التي توهم أنها عين العدل والإنصاف اللذين طالما تغنى بهما أهل الإسلام (تخليص الإبريز : ٧٤ ـ ٨٠، مناهج الألباب : ٦٦ ـ ٧٨). وتعلق خير الدين بالمثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفضية إلى طرق الثروة وترويج الصناعات. ووقف من أمر هذه التنظيمات على الأساس الذي تقوم عليه إذ صرح بأن «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوة وثراء ونماء ورفاهية وأمن وحسن إمارة (كتابي: أسس التقدم، ص١٣٢ ومابعدها). ولم يغفل خير الدين عن قضية أساسية ذات صلة وشيجة بالتقدم العمراني وهي أن العدل ومشاركة أهل العقد والحل للملوك في كليات السياسة بمقتضى القانون شروط لاغنى عنها في الأمر. والمصلحة تقتضي، لتقدم أحوال الإسلام، تأسيس هذه التنظيمات القائمة على الحرية والعدل والشورى والقانون. ومذهب خير الدين هنا، مثله في ذلك مثل الطهطاوي، يرتد إلى تمثل صريح لما أمكن تسميته بـ «الديمقراطية الجمهورية».

إن الخطوة الأكثر تطورا وتقدما في الاتجاه الديمقراطي عند مفكري النهضة العرب جاءت على وجه التحديد من النقد العنيف والحملة المتعددة الجهات على ظاهرة الاستبداد و «الحكم المطلق». وقد كان ابن أبي الضياف في طليعة من نهض لنقد الاستبداد إذ اعتبر «الملك المطلق» معارضا للشرع والعقل ورأى، مستلهما ابن خلدون، أن أغلب هذا الملك جور، وأن «جور الملك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول » (إتحاف أهل الزمان ١ : ٢٧). وفي المضاهاة التي عقدها بين أصناف الملك أو الحكم الثلاثة التي عرفها: الملك المطلق، والملك الجمهوري، والملك المقيد بقانون، انحاز ابن أبي الضياف إلى هذا الحكم الأخير الذي رأى أنه يدور بين العقل وبين الشرع وأن صاحبه يتصرف بقانون يلتزم به ولا يتجاوزه، وبخاصة حين نعلم أنه ينفذ الأحكام بآليات تنشد العدل وتتمثل في «مجلس الشورى» ـ أي البرلمان ـ الذي ينتخبه الأهلون أو عامة الناس. وفي

رأيه أن هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي، وأن نظام «الملك المقيد» نظام حسن نافع يجلب الخير على رغم ما يذهب إليه بعض المسلمين من الاعتقاد أنه بدعة في الإسلام وتشبّهٌ بغير أهل الملة الإسلامية (اتحاف ١ : ٧١). وهنا أيضا يتضح أنه قد تم الأخذ بوجه أساسي من وجوه الديمقراطية «الجمهورية» في مجال «ملكي دستوري». وأن هذه الخطوة قد تمت بإحداث «بدعة»، هي بدعة «مجلس الشورى» أو البرلمان، أي اللجوء إلى آلية الاقتراع والانتخاب «التمثيلي».

وكان السوري عبد الرحمن الكواكبي أصرح في مناهضة الاستبداد والحكم المطلق وفي دعوته إلى مبادئ الثورة الفرنسية: الحرية والعدالة والمساواة، وإلى تأسيس «مجالس الشورى العمومية» القائمة على «أصول الإدارة الديمقراطية » (طبائع الاستبداد : ٣٤٦ ـ ٣٤٨).

وبلغ المسار «الديمقراطي» أوجه، في فكر عصر النهضة، عند السوري عبد الحميد الزهراوي الذي حمل، كالكواكبي، على الاستبداد حملة شعواء وجعله العدو الأكبر للتمدن، وأكد أن الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية. « أما السبيل إلى ذلك كله فهو العمل من أجل بث فكرة آتية من مونتسكيو والفلسفة الديمقراطية هي فكرة (الروح العمومية) التي يكمن فيها الاتحاد والقوة، وتتجسد فيها القوة الأخلاقية التي جعلت الأسلاف يحبون جميع الناس ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (...) أما ممثلو الروح العمومية المدعوون لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتم التماسهم بواسطة الانتخابات أو الاستعدادات الشخصية أو الكفاية في الأمور العمومية. وبقدر ما يعمل ممثلو الجماعة على تحقيق الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة» (كتابي: أسس التقدم، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥، وكتابي : الطريق إلى المستقبل، ص ٢٩٦). إننا هنا، وعلى وجه التحديد ، في قلب المفهوم العام للديمقراطية الكلاسيكية.

رحل الزهراوي عام ١٩١٦، ورحل بعده بقليل «الاستبداد التركي» الذي طالما ناضل في وجهه وكان واحدا من ضحاياه.

بيد أن التطلع الديمقراطي المناهض للاستبداد لم يتوقف، وإنما أصبح بعد الحرب العالمية الأولى وجها من وجوه التحرر العربي الأصيلة الراسخة . وعلى رغم المواقف المتحفظة التي عبرت عنها القوى التقليدية الدينية في شأن هذا النظام الوافد من الغرب، وعلى رغم ما ذهبت إليه بعض الحركات الدينية ـ السياسية من تقرير القول إن هذا النظام «نظام كفر» إذ هو يستبدل بإرادة الله وحكمه إرادة الشعب وحكمه، إلا أن التيارات الدينية هذه لم تكن جميعا ـ وتحت كل الظروف وفي كل الأشكال ـ مضادة لهذا النمط من الحكم. فقد تقبل مفكرون ودعاة من أمثال حسن البنا وعبد القادر عودة بعض قواعد هذا النظام، وبذل آخرون جهودا ملموسة في التقريب بين هذا النظام وبين «الشورى» الإسلامية إذ اختاروا أن تكون هذه

الشورى «ملزمة» لا «مُعْلمة» فحسب، وعززوا هذا الاختيار بتبني مبدأ «الأغلبية التمثيلية» و «سيادة الأمة».

لكن الإجماع منعقد عندهم على الاعتقاد بأن النظام الشوري ليس هو الديمقراطية الخالصة، مثلما أنه ليس الثيوقراطية الخالصة.

فهو على الرغم من موافقته للديمقراطية وللنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وفي طلب مبادئ العدالة والمساواة والحرية، إلا أنه يفارق الديمقراطية في أنه يقيد الحاكمين والمحكومين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص. وبشكل عام يمكن القول إن هؤلاء المفكرين والدعاة الذين ينزعون نزعة «حديثة» أو «عصرية» محدودة، بدعوتهم إلى مبادئ الشورى والعدل والحرية والمساواة، يقرون في نهاية الأمر بما يسميه علال الفاسي بـ «الديمقراطية المقيدة».

أما تيار التحرر والتنوير فقد اشتد ساعده بين الحربين، وعبر عن نفسه في جملة من الدعاوى الجريئة عرضها في بحوث تتقلب بين المعرفة العلمية الرصينة وبين المطالب والرغبات والتشوفات الضاربة في حقل الأيديولوجيا. عرف طه حسين بـ (نظام الأثينيين) وبديمقراطية بيركليس، وطبق المنهج الديكارتي - العقلاني الليبرالي - في دراسة الشعر الجاهلي، وربط (مستقبل الثقافة في مصر) بالقيم الغربية الحديثة المشبعة بالروح الديمقراطية. ونافح قاسم أمين عن مبادئ الحرية والمساواة بالدعوة إلى (تحرير المرأة) وتشكيل (المرأة الجديدة). وأقدم علي عبد الرزاق على أمر جلل إذ وجه سهامه إلى نظام الخلافة وأخرجه من دائرة (الشرع) ليخلص له نظام في السياسة الدنيوية البشرية لن يكون شيئا آخر غير الديمقراطية. وبقية فصول المسألة إلى أواسط القرن معروفة.

فإذا ما خطونا بعد ذلك خطوات قليلة وجدنا أن المطلب الديمقراطي قد أصبح، في الحركات الجمعية «النشطة»، مطلقا دون قيد أو شرط . القوميون يجعلونه في الصدارة من شعاراتهم. والبعثيون يضعونه، مقرونا بالحرية، بين مقدساتهم. والاشتراكيون ينسبون أنفسهم إليه. والشيوعيون يسوقونه بتحديدات وحدود خاصة بهم ، بين مبادئهم. والليبراليون أهله والمنافحون الأوفياء عنه بطبيعة الحال. وفي العقدين الأخيرين من القرن يعود لجهود التنوير ألقها وحيويتها واندفاعتها فتتقدم الديمقراطية كل المبادئ والنظم الأخرى، وتقترن بمطلب «العقلانية»، وتكون أحد أعمدة «المجتمع المدني» المنشود ومبدأ مقوما من مبادئه الأساسية. وفي هذه المرحلة تعني الديمقراطية جملة من المبادئ والمفاهيم والمواقف: الحرية، العقلانية، الانعتاق من التراث والماضي والأفكار السابقة، العلمانية، المجتمع المدني، النسبية الاعتقادية، التعددية الثقافية والفكرية، نقد قيم المجتمع، تأسيس النزعة الإنسانية، التنوير، إعادة بناء العقل النقدي، بناء دولة المؤسسات القانونية والتنظيمات الحرة والمواطنة الكريمة، نقد الاستبداد والنظم السياسية القهرية والقمعية.

وهذا النقد الأخير، نقد نظم الاستبداد السياسي، يحتاج إلى نظر ما. إذ إن خللا ملموسا، عنده، قد وقع في الحراك الديمقراطي. والسؤال الذي أفضى هذا الخلل إلى إثارته هو التالي: هل تسوغ عوارض التاريخ المضادة للديمقراطية التنصل من الديمقراطية - أو وضعها بين قوسين، إلى حين - والانحياز إلى قبول النظام الدكتاتوري ذي الطبيعة الاستبدادية المناقضة كل التناقض للديمقراطية؟ لقد حدث في النصف الثاني من القرن العشرين وفي العقود الثلاثة الأخيرة منه أن قويت شوكة الحركات والتيارات الدينية السياسية - أي الإسلامية - وكانت في أعين الديمقراطيين تيارات مناقضة للديمقراطية، معادية لها، خطرا عليها وعلى الحركات التي تهتدي بهديها. وتفجرت صراعات «عنيفة» بين بعض هذه الحركات وبين بعض الأنظمة السياسية القائمة ذات الطبيعة غير الديمقراطية وفق الديمقراطيين وحسب التحديد الاصطلاحي المتماسك للمفهوم والنظام. وكانت بعض هذه الصراعات غير عنيفة، أي أنها مما كان يدخل في باب العصيان أو «الصراع السلبي»، أي معارضة ايديولوجية صريحة لكنها غير منحرفة إلى طريق العنف المادي. لقد حدث في هذه الأشكال المختلفة من «الصراع» أن «الديمقراطيين» العرب وقفوا، في الصراع، إلى جانب «تعليق» المسار الديمقراطي، وتسويغ فض الصراع وفق الطريقة التي اختارها النظام الذي استقر عندهم. إنه نظام استبدادي مضاد للديمقراطية. بكل تأكيد الموقف «سياسي» وليس ثمة مايلزم فيه إلى الرجوع إلى «الأمر الخلقي» طالما أن الأطراف داخلة في « لعبة الصراع». لكن ذلك يعني في نهاية التحليل أنه ليس للديمقراطية «ماهية ثابتة»، وأنها يمكن أن تقع في أية لحظة غير متوقعة في حالة من «الانتهازية» الصريحة تفقدها مصداقيتها الأصلية. وهو ما حدث تماما لأولئك الديمقراطيين العرب الذي سوّغوا فعل بعض خصومهم خشية من بعض خصومهم الآخرين.

على أن ذلك لايمثل سببا للتنصل من المصطلح ونظامه، إذ إن مثل هذه «الصعوبات المربكة» يمكن أن تلحق بأي نظام. وانحراف فريق ذات اليمين أو ذات الشمال لاينهض سببا لإسقاط المبدأ أو المفهوم أو النظام برمته، فضلا عن أن يلحق ذلك بالفرقاء الآخرين الذين لم يقعوا في ذلك الانحراف.

على رغم كل شيء تابعت قوى التنوير الديمقراطية فعلها واجتهادها لترسيخ هذا المفهوم وفق معناه «الكلاسيكي» أو وفق حدوده «الجمهورية» أو وفق مبادئه «الليبرالية» بشكل أو بآخر ومن جميع الأبواب. ويكفي أن نقلب النظر في أعمال وجهود فؤاد زكريا، ومحمد أركون، ومحمود أمين العالم، وجابر عصفور، ومحمد عابد الجابري، وبرهان غليون، ومحمد جابر الأنصاري، وعبدالله العروي، وسيد ياسين، وخلدون النقيب، ومحمد الرميحي، وناصيف نصار... لكي نكون على بينة من أن المفهوم ونظامه قد استحوذا على طلائع جميع قوى التنوير

عند نهاية القرن الذي ينسحب ومطلع القرن الذي يبدأ خطواته الأولى. ويظل مع ذلك للمسألة بقية من القول.

هل أصبحت الديمقراطية قدرا مقدورا على الجميع، في كل أصقاع المعمورة، وفي كل الثقافات، وعند كل الأمم، وفي كل الظروف؟ ذلك، بكل تأكيد، هو ما لا يفتأ يكرره الليبراليون. فالظفر الذي حققته الرأسمالية في صيغتها الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق ليس إلا ثمرة للديمقراطية الليبرالية. وتقدم هذه الصيغة في الوقت الذي انحسرت فيه أو تبددت جميع الصيغ والنظم الأخرى ينهض دليلا على «صدقية» هذا النظام وعلى مزاياه المطلقة. لكن الوجه الآخر لهذه الدعوى يصاغ في سؤال آخر: هل يكمن سر جاذبية الديمقراطية في إخفاق مضاداتها؟

الحقيقة أن مسوّغ الديمقراطية - والكلام هنا على الديمقراطية على وجه العموم لا على الديمقراطية في شكل محدد من أشكالها- يكمن في القيمة الذاتية لمقوماتها الخاصة وليس في مجرد إخفاق النظم المضادة. فليس سرا أن إخفاق النظم الأخرى لم يكن راجعا لسبب أحادي هو هشاشة هذه النظم أو ضعفها الذاتي فحسب، وإنما كان ذلك أيضا بسبب الحصار والضغط والتخطيط المضاد الذي أنفذه العالم الرأسمالي بشكل منظم ومن دون تهاون أو كلل. فلا أحد يستطيع أن يتنكر للوجوه الجاذبة وللسحر الجلي الذي تتمتع به الديمقراطية بما هي نظام يستجيب لتطلعات عميقة أصيلة عند الأفراد والجماعات على حد سواء. ويكفي أن يلاحظ المرء أن هذا النظام ينهض بديلا للسلطات الفردية والاستبدادية والقمعية حتى تتبين له قيمته الذاتية. فبين الحرية والعبودية لا يحتاج أحد إلى أي قدر من التأمل أو التفكير في الاختيار. وبين أن يخضع المجتمع والدولة لحكم مطلق وبين أن يكون الحكم في يد الأكثرية التمثيلية أو في يد من يختارهم المواطنون بحرية وطواعية لا سبيل ولا وجه للتردد. والنظر نفسه يرد في شأن جملة القيم والمبادئ التي تنشدها الديمقراطية وتتقوم بها. وليس من الضروري الإفاضة في هذا الوجه من المسألة. لكن الديمقراطية ديمقراطيات.

والحقيقة أن الديمقراطية ليست أبدا بمنأى عن وجوه النقد. وهذا النقد يمكن أن يأتي من مصادر وجهات مختلفة (DAHL, R.A. Democracy and its eritics, yale University, 1959) غير أن ما هو أهم وأجل من النقود التي قد تستقيم بشكل خاص في إطار الجدل داخل الأوساط الفكرية والايديولوجية والفلسفية السياسية الغربية على وجه الخصوص، يتمثل في مدى موافقة «الاتجاه الديمقراطي» للأوضاع القطرية والعامة في العالم العربي، وفي تحديد النموذج أو الشكل الذي يستقيم الأخذ به أو استلهامه أو الاستناد إليه، هنا أو هناك. ذلك أن «الشروط النوعية» الخاصة بهذا القطر أو ذاك لا يمكن أن تكون حيادية أو غير ذات أهمية في أي خيار ديمقراطي يمكن التوجه إليه، هنا أو هناك. وبكل تأكيد ثمة

حالات ستستدعي الرثاء وستثير السخرية إذا ما طلب إلى أهلها التحول إلى الحكم الديمقراطي مرة واحدة.

والواقع أن قصتنا التي تُستأنف اليوم مع الديمقراطية على أنحاء جديدة تتطلب توجيه النظر إلى جملة من القضايا الأساسية.

فأولا لا بد من أن نعاود النظر في المفهوم وفق منظور تنويري، أي وفق منظور انتقادي - سلبي أو إيجابي أو الاثنين معا - لأنه لا يجدر بنا أن نسلم بأي شيء تسليما نهائيا مالم نكن على يقين تام من أن الأمر يستحق فعلا هذا التسليم.

وثانيا لا بد من أن نقابل حزمة الديمقراطيات «المتداولة» اليوم - وبخاصة تلك التي تنتمي إلى الأفق الليبرالي - بجملة الأوضاع العامة والقطرية في العالم العربي لنرى إن كانت هذه الأوضاع «تطبق» هذا النمط أو النموذج أو ذاك من أنماط الديمقراطية ونماذجها.

وثالثا من واجبنا أن نجيب عن السؤال التالي: هل يتعين علينا أن ننطلق في المسألة من «المعطى الغربي» فحسب، أم أنه لا مفر من أن نستحضر وجوه التجربة التاريخية أو التراثية في الأمر، إن كان ثمة ما يستحق أن يُستحضر؟

وأخيرا: أين «تقع» الديمقراطية، وبأي معنى، في مخطط «سياسات الضغط» التي ينبغي أن تمارس في الفضاءات العربية؟

إن النظر التنويري إلى مفهوم الديمقراطية - بمعناها العام - أي بمعنى أن يختار الشعب حاكميه لمدد محددة منتظمة متداولة وفق مبادئ الحرية والمساواة والأغلبية التمثيلية (آلان تورين: ما هي الديمقراطية؟ ص ٣٩ - ٤٠ من الترجمة العربية، دار الساقي، ١٩٩٥) لا ينكر القيمة السامية لهذا المفهوم ولا يهون من شأن التحولات التقدمية العظمى التي تحققت للإنسانية على دروب التحديث والتنمية وتحرير الإنسان من جملة أشكال العبودية والاستبداد ومصادرة الذات. ومع ذلك فإن للديمقراطية «المنفتحة» نفسها - وفق إطلاق جورج بوردو - G. Burdeau - محاذيرها وشباكها. لا شك في أن ما يسميه بالديمقراطية «المنغلقة» هي ديمقراطية حافلة بالعيوب التي تتخلل جميع الأنظمة الاستبدادية التي لا تفتح إلا أبوابا ضيقة للحرية والمساواة وذلك بسبب مايكتنفها من تحيز وتعصب وضيق أفق، لكن الديمقراطية المنفتحة تعاني أيضا في كثير من الحالات من ضحالة النضج والوعي السياسي لدى «الجماهير الشعبية». وهذا يعني أن «الأكثرية» التي تفتقر إلى النضج والوعي ستكون الحاكم السان للقوانين المدبر لأمور المجتمع والدولة، وأن «الأقلية» التي تمتلك الخبرة والوعي ستحرم من ذلك. وفي نظام سياسي اقتصادي ذي طبيعة رأسمالية - أو رأسمالية سوقية - سيكون من اليسير تماما «استغلال» هذه الجماهير والعبث بها باستخدام القوة المالية التي لا حدود لها والتوجيه الإعلامي الطاغي المزيف.

وبكل تأكيد قلة هي التي ستتابع النقد النيتشوي للديمقراطية، وستسلم معه بأن العدالة والحرية والخير العام والحضارة.. هي أمور تصدر عن «أخلاقيات الضعفاء» أو أن العملية الديمقراطية هي «الصورة التي تتحلل عليها القوة التنظيمية» (Nietzsche, Humain, trop humain, P. 473) أو أن الديمقراطية «سم زعاف». لكن النقد القديم الذي شرعه أفلاطون واستحضره ويستحضره كل نقاد الديمقراطية يتمثل في أن الديمقراطية نظام يتهدده على الدوام ما تسميه سيمون غوايار فابر بـ«الإغراء الديماغوجي»، أو الغوغائي الذي يتمثل في «شطط العامة» أو «الجماهير الشعبية» وفي طغيانها الغرائزي وعجزها عن الوقوف عند حدود الحكمة والعقلانية. والأكثرية الشعبية التي تفتقر إلى النضج والخبرة والوعي والعلم والحكمة يمكن أن تكون مصدرا لهذا الشطط والتجاوز على وجه الحقيقة. وكذلك ينهض في وجه الديمقراطية النقد الذي تتمثله هنَّه أرندت Hannah Arendt إذ تذهب إلى أن من شأن هذا النظام الذي ينشد تقليص الفروق بين الأفراد وتضييق التفاوت بينهم أن يؤدي إلى حالة من «التوحيد» أو المزج الاجتماعي تختفي فيها «الفروق الفردية»، وتتبدد معالم «الشخصية»، وتتفجر الحدود بين «العام» وبين «الخاص» ويقع الأفراد «الذريون» في حالة من التشابه والتماثل تجعلهم «غرباء» فيما بينهم و«عاديين» جدا في ذواتهم. (Simone Goyard - Fabre, Qu'est - ce que La démocratie, Armand Colin, Paris, 1998, P.175). والحقيقة أن هذه الأنظار النقدية لها ما يسوّغها، وهي بكل تأكيد وجيهة، لكنها لا تستقيم إلا في حالات وأوضاع ذات خصائص محددة. وهي هنا انخفاض درجة الوعي عند الأغلبية، وغياب النضج الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والنفسي عند المجموع، وهيمنة الأهواء والنزوات والعصبيات المتدنية، وافتراض الاعتقاد أن الديمقراطية تعوق تفتح (الذات) وانطلاق الطاقات الخلاقة، ونظرة «جمالية» خاصة إلى الكائنات البشرية. وهذه الأحوال، بجملتها، تجعل «الشعب» غير كفء للتمتع بالنظام الديمقراطي، لأن إنفاذ الديمقراطية يتطلب في جميع الأحوال شرطا ضروريا هو «الأهلية» أو «الكفاية» الشعبية. وإلا فلا ديمقراطية.. والدمار والشرور الذاتية والعامة.

إن توجيه هذه «الأعراض» الخطرة إلى الفضاءات العربية ذو معنى عظيم. فمن المؤكد أن حالة ضحالة الوعي والنضج العام هي حالة مهيمنة في مساحات غير ضيقة من العالم العربي.

ومن الطبيعي أن تنهض هذه الحالة في وجه إنفاذ الديمقراطية وإشاعتها في المجتمعات العربية، وهذا هو ما تعللت به على الدوام الأنظمة الاستبدادية العربية. بيد أن هناك أيضا قطاعات عربية واسعة قد بلغ النضج والوعي عندها حدا كافيا لممارسة هذا النمط من

الحكم. ومن المؤكد أيضا أن نظم الحكم يمكن أن تسهم إسهاما حقيقيا في تبديد أحوال الجهل وضعف النضج الشعبي إذا ما أخذت بمبدأ الخير العام وأذنت لقوى التنوير بأن تؤدي وظيفتها بحرية في ظل النظام والقانون، وإذا ما سلّمت بأن صيغة ما للديمقراطية، على الأقل، هي خير من نظام الاستبداد الذي هو نظام لا مستقبل له بكل تأكيد. وفضلا عن ذلك فإن الأمور يمكن أن تستقيم بقدر ما بفضل القوى والتجمعات «الحزبية»، أو بفضل جماعات الضغط وغير ذلك طالما أن الديمقراطية «المباشرة» ليست هي الديمقراطية المنشودة؟

ومن وجه آخر لا سبيل إلى إخفاء الوجوه المشرقة الحية لبعض صور الديمقراطية، لأنه إذا كانت الديمقراطية الليبرالية في شكلها «السوقي» نظاما سيئ القصد والسمعة عند الكثيرين، فإن الديمقراطية الاجتماعية أو «الجماعتية» يمكن أن تكون صيغة طيبة حميدة لعالم لا يطيق غياب «الجماعة» ولا يتحمل كثيرا، على الرغم من فردانية أبنائه، الحالة «الذرية» الناجمة عن إنفاذ الأشكال المتطرفة للديمقراطية الليبرالية، فضلا عن الآثار الاجتماعية والنفسية لهذه الديمقراطية. وليس ثمة شك في أن ديمقراطية تمثيلية اجتماعية أو «جماعتية» تتعلق بالحرية والمساواة والعدالة والخير العام يمكن أن تجد لها تربة صالحة تماما في جل الفضاءات العربية. إن هذا هو ما سيكون موضوع الوجه الثاني من النظر في المسألة. أما ما هو أصل النظر هنا فهو أن الديمقراطية، على علاتها - أي على الرغم من جميع المواقف النقدية في شأنها - هي الآن، وفي الظروف التي تتلبس العالم، والعالم العربي على وجه الخصوص، صيغة الحكم التي لا مفر من التوجه إليها. لمزاياها الذاتية أولا، ولغياب البدائل «العملية» على المدى المنظور ثانيا. لمزاياها الذاتية أولا... أي لما قامت عليه واستندت إليه من مبادئ عامة موجهة ومن موقف مركزي تمثل في النهوض في وجه طغيان السلطات الاستبدادية. إن جماع الموقف الديمقراطي يتمثل في الصيغة التالية: «يتعين أن يكون الشعب حرا في اختيار أولئك الذين يحكمونه، ويتعين على الحكام أن يعملوا بحرص ثابت من أجل المساواة والعدالة والخير العام».

وموقع مفهوم «العدالة» هنا موقع مركزي جوهري. ذلك أن العدالة مطلب حيويّ في «الحالة الإنسانية» بإطلاق وفي التجلي الديمقراطي لهذه الحالة على وجه الخصوص. وهي ليست أبدا أقل أهمية وخطورة وضرورة من الديمقراطية نفسها. وفي التراث العربي الإسلامي احتلت مركز الصدارة في المقاصد والأخلاق السياسية. وفي أيامنا أيضا وفي كل مكان أصبحت العدالة وجها أساسيا من وجوه التفكير السياسي والأخلاقي عند كبار الفلاسفة السياسيين. ومبدأ الأهمية والخطورة هنا يكمن في أن العدالة - التي هي ذات قيمة مطلقة عند جميع الناس - باتت مهددة في عمقها في العصر الديمقراطي. لأن الديمقراطية تبني كل وجودها وتؤسس كل صدقيتها على الحرية. والحرية في الديمقراطية لا يكاد يكون لها شطآن. وفي النظام الرأسمالي الليبرالي - وفي ليبرالية السوق على نحو أخص - لا تعترف الحرية

لنفسها بحدود، مثلما أنها لا تريد أن يكون لأحد أبدا يدٌ عليها. والدولة نفسها في الفلسفة الليبرالية السوقية، أي في ما قد يسمى بالليبرالية الجديدة، ترتد إلى أضيق الحدود ولا يطلب منها أن تتدخل في شؤون الحرية والسوق، إلا بصفتها ضامنا قانونيا لقانون السوق، أي لإرادة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الضخمة التي سيّجت نفسها بقوى الإعلام المرعبة. ما الذي يتبقى للمجتمع والأفراد والدولة؟ وما هو مصير العدالة بوجه خاص في هذا النظام الذي لا يعرف قيما غير قيم اقتصاد السوق؟ إن التناقض بين الديمقراطية وبين العدالة يصبح في المنظومة الديمقراطية دقيقا حساسا شائكا، وفي أحوال محددة من النماذج الديمقراطية تصبح العدالة كائنا غير مرغوب فيه على الإطلاق، مثلما أن تلك الديمقراطية تصبح وبالا على الحياة البشرية.

معنى ذلك أن الجهات السياسية الاجتماعية العربية، في الخطط التي توضع للحاضر والمستقبل، مدعوة إلى أن تتنبه لهذا المكمن من الخطر إذ تختار هذه الطريق أو تلك من طرق الديمقراطية، لا لأن العدالة قيمة تراثية أصيلة في ذاتها، على وجه التحديد، ولكن لأن العدالة قيمة مطلقة في ذاتها ولا يحق لأحد أن يصادرها باسم الحرية أو باسم غيرها أيا كانت القداسة التي تضفى على الحرية أو على الديمقراطية. إن أي صيغة للديمقراطية تتنكر لهذه القيمة الاجتماعية - الأخلاقية الجوهرية، قيمة العدالة، لا ينبغي لها أن تجد موئلا ووطنا صالحا في عالمنا. وليس المقصود هنا العدالة السياسية والقانونية فحسب، وإنما المقصود أيضا- وقبل كل شيء - العدالة الاجتماعية في تجلياتها الحيوية المعيشية، أي الاقتصادية. لذا سأقول إن الخيار الديمقراطي العربي في المستقبل ينبغي أن يتوجه إلى نموذج «الديمقراطية الجماعتية»، لا إلى الديمقراطية المشتقة من «الليبرالية - الجديدة»، ليبرالية السوق الكونية التي تحتقر العدالة وجملة القيم الإنسانية المؤسسة لكرامة الذات الإنسانية.

أيَّ الطرق في الديمقراطية نتبع؟ علينا أن نتنبه هنا إلى أن الإجابة عن هذا السؤال تتعلق بوجهين من المسألة: الأول ذو علاقة بالمضمون والمفهوم، والثاني ذو علاقة بآليات إنفاذ هذا المضمون أو هذا المفهوم. الأول يتعلق بمعنى الديمقراطية نفسها، والثاني يتعلق بالطرائق العملية الإجرائية لإقامة حكم أو نظام ديمقراطي.

تتفق جميع نماذج الديمقراطية - بتفاوت في الدرجة والفهم أحيانا - حول نقطة أساسية في أمر الديمقراطية وهي أن غاية الديمقراطية أن يحكم الشعب نفسه وفقا لمصالحه وحاجاته وتطلعاته، وأن يتم ذلك وفق مبادئ الحرية والمساواة. وتتفرد الديمقراطية الليبرالية الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق بمبدأ الحرية على نحو كامل الشطط. وبكل تأكيد تبدو «الغائية الديمقراطية» - خلا صيغتها الراديكالية المتطرفة - غائية يتعذر التنكب عنها أو تجاهلها أو مناهضتها من حيث المبدأ.

بطبيعة الحال لم يعد من الممكن مراجعة جميع أنماط الديمقراطية ونماذجها من أجل الاختيار، فثمة نماذج أو أنماط لم تعد قابلة للأخذ، وثمة أخرى قد دمرت صدقيتها التجربة التاريخية. فالديمقراطية الأثينية غير ممكنة التطبيق لاستنادها إلى العامل السكاني الذي جبّها، وإلى قيم باتت غير مقبولة اليوم لمضادتها لقيمنا الحديثة ولقيمنا «التقليدية» على حد سواء. والديمقراطية المباشرة، تلك التي حكمت النظام السوفييتي، تم تدميرها وباتت فاقدة للحس والجذب والتأثير فضلا عن أن من يجنح إلى الأخذ بها، الآن أو في المدى المنظور، سيجابه على الفور السياسة «حصار» و«مقاطعة» و «عقوبات» يتولى إنفاذها اليوم ما أطلق عليه اسم «المجتمع الدولي». فلا يبقى إذن إلا الديمقراطية الليبرالية ومنافسها الديمقراطية المجتمعية أو الجماعتية.

هذان هما الخياران اللذان يجدر بالفضاءات العربية أن تتوجه إليهما لتنحاز إلى واحد منهما وتختار، لأن الحقيقة هي أن المسألة، منهجيا، هي عملية «اختيار» عقلاني وعملي سديد لا عملية «انتظار تاريخي» يتوقع منه أن يفضي إلى هذا النموذج أو ذاك من النماذج الديمقراطية، على نحو ما جرى في الغرب. لأن الواقع هو أن التطور التاريخي للممالك والجمهوريات والاقتصاديات الغربية هي التي حكمت الحراك الديمقراطي الغربي، في أجواء متبدلة متحولة يرتبط جلها بما أسماه ابن خلدون «النحلة من المعاش»، فتارة نحن بإزاء الدولة - المدينة (Polis) وتارة نحن بإزاء الدولة - الأمة، أو الدولة - القومية، أو الدولة الحديثة، وتارة نحن بإزاء حالة زراعية، أو بإزاء «مجتمع بطريركي» أو بإزاء اقتصاد سابق على المرحلة الصناعية، أو بإزاء حالة اقتصاد تنافسي، أو حالة من اقتصاد صناعي متقدم، أو حالة من اقتصاد السوق... عن كل واحدة من هذه الحالات ينجم نمط من العلائق الديمقراطية أو من نماذج الديمقراطية، إلى أن «استقرت» الأحوال - وهل استقرت حقا؟ - عند الأشكال الراهنة. وفي الحالات العربية تختلف الأمور والمعطيات وتختلط الصور والنماذج. وهي مازالت تتقلب بين حدي مقولتي ابن خلدون الذائعتي الصيت: البداوة والحضارة. ومستويات الحضارة ودرجاتها متفاوتة. وليس ثمة من قطر عربي واحد يمكن الزعم أنه ينتسب إلى آفاق «المجتمع الصناعي» الذي ارتبطت به الديمقراطيات الحديثة. والأحوال الذهنية، من وجه آخر، تفتقر إلى التجانس، وهي تنتشر في الفضاءات العربية في مستويات ثلاثة: ما قبل الحداثة، والحداثة، وما بعد الحداثة. فأي أشكال الديمقراطية يوافق مثل هذه الحالات المتضادة المتباعدة المتنابذة، مبدئيا؟ إن عملية بل عمليات تغيير حقيقية ينبغي أن تتم في جميع هذه المستويات من أجل «زرع» نبتة الديمقراطية فيها، وتقليص درجات التفاوت بينها. وههنا لا بد من توجيه أضواء حادة إلى مسائل النضج والوعي السياسي والاجتماعي والمعرفي، والتوجه إلى مرحلة من «التدخل المباشر» من جانب الدولة للخروج من «قانون البداوة» إلى «قانون

الحضارة»، لأن الحقيقة هي أن الواقع العربي في مساحات واسعة منه محكوم حتى اليوم بمنطق البداوة، وهو منطق يستعصي تماما على الديمقراطية. ومعنى ذلك أن واقع الأحوال يفرض علينا، فيما يتعلق بمستقبلنا - أو مستقبلاتنا العربية - أن نميز بين مستويين في التعامل مع الديمقراطية ونماذجها: المستوى البدوي، والمستوى الحضري. وما يحتاج إليه وما يتطلبه المستوى الأول يختلف عما يحتاج إليه ويتطلبه المستوى الثاني. المستوى الأول يتطلب إنفاذ استراتيجيات عميقة في التغيير الثقافي والذهني والاجتماعي والاقتصادي والقانوني، قبل الدخول به إلى الأجواء الديمقراطية. والثاني يستطيع أن يتبنى وينفذ شروط الديمقراطية ومتطلباتها، وأن يختار بعض نماذجها. أية ديمقراطية؟ تلك التي تستجيب لحاجات المواطن العربي وتطلعاته القومية والإنسانية في الحرية والمساواة والعدالة والرفاهية والخير العام، في ظل نظام من الحكم يجسد الإرادة التمثيلية الحرة الحقيقية للشعب، نظام لامكان فيه للطاغية أو المستبد، حتى ولو كان ذلك هو «العادل المستبد». إن الديمقراطية الليبرالية الجديدة المشتقة من اقتصاد السوق الراديكالي لن ترضى عن هذا الخيار الديمقراطي الذي هو في حقيقة الأمر خيار للديمقراطية المجتمعية أوالجماعتية Communautarian Democracy التي تحرص على رعاية المجتمع وأفراده وعلى حماية المصالح الخاصة بكل قطاعات المجتمع، اقتصاديا واجتماعيا وأخلاقيا وسياسيا، وفق مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والرفاهية والخير العام والقانون. ومثلما أن تيارات تتعاظم يوما بعد يوم في الفضاءات الغربية والأمريكية نفسها، وتنهض في وجه الجور والظلم والافتئات التي يُثقل بها اقتصاد الشركات العملاقة والمؤسسات المشتقة على مصائر الشعوب الكبيرة والصغيرة، فإنه يحق لنا نحن أيضا أن ننهج نهج هذه التيارات وننحاز إلى صيغ اجتماعية حرة وعادلة من صيغ الديمقراطية.

وبالمنطق نفسه، في المجال السياسي، يحق لنا- وبكل تأكيد ويقين - أن نختار رفض النماذج المتطرفة من الليبرالية السياسة المشتقة أو المتولدة عن الليبرالية الجديدة. ومن بينها هذا النموذج الذي ابتدعه ديفيد هيلد وأطلق عليه اسم الديمقراطية الكونية Cosmopolifan Democracy، وهي ديمقراطية تستبدل بالدولة الحديثة حكومة أو حكما كونيا يدير شؤون العالم بأسره ويعلو على الدول القومية والقوانين الوطنية والسياسات المستقلة للدول والشعوب. إن هذا النمط أو النموذج من الديمقراطية لاعلاقة له البتة بالديمقراطية. إنه الاستبداد بعينه. وهو مثل صارخ على ما ذهبت إليه جمهرة من المفكرين منذ أفلاطون إلى هنّه أرندت وليو شتراوس من القول إن الديمقراطية نفسها تحمل في ثناياها بذوراً «مضادة للديمقراطية»، أي الاستبداد والتوتاليتارية. واستبداد الديمقراطية الكونية لا يأتي هذه المرة من استبداد الأكثرية بالأقلية، وإنما من استبداد القوي بالضعيف والغني بالفقير والعالم بالجاهل والمتقدم بالمتخلف، والأقلية التي تملك وتقدر بالأكثرية التي لا تملك ولا تقدر، إذ

أفقرت نفسها بعبث سياساتها وفساد رعاتها، أو التي تم إفقارها بهذه الوسيلة أو تلك فلم تعد مالكة لشيء أو قادرة على فعل شيء. ولأن الديمقراطية التي تتخذ في بعض الأجزاء العربية أحيانا حالة من «التضخم الديمقراطي» باتت تفرز «مفكرين» واقتصاديين وكتابا يغررون صباح مساء لليبرالية الرأسمالية الراديكالية ولاقتصاد السوق وهم قادرون على قول أي شيء وعلى أخذ كل شيء «من دون قيد أو شرط»، فإنه يتعين علينا أن نقول إن للحرية «آثامها» وإن للديمقراطية ألف وجه، وإن بعض هذه الوجوه قبيحة من غير شك وعلى هؤلاء «الدعاة» و«الوعاظ» الجدد أن يعوا ذلك وعيا تاما، ويقيسوا جيدا عمق المخاطر التي يجلبونها لشعوبهم بتورطهم بانتماءات مدمرة.

(٦)

لا شك في أن المعطى الحضاري الغربي قد احتل قدرا حاسما في السياق الذي مرَّ. وكان بيّنا أن التحليلات السابقة والخيارات التي تم الجنوح إليها تتعلق بشكل مباشر أو غير مباشر بهذا المعطى. حتى ليستطيع أي ناقد أن يترسم نزعة «حداثية» صريحة-وقد يراها «تغريبية» - لا في طريقة التناول والمعالجة فحسب وإنما في بعض الخيارات المتعلقة بالمضمون أيضا. لكن ذلك كان أمرا لا مهرب منه لأن المعطى الغربي بات جزءا من حياتنا اليومية، وقدرا كل شيء يفرض علينا أن نأخذه في الحسبان. وبالطبع لا مفر أيضا من أن يقال هنا: والمعطى التراثي! هل انسحب تماما؟ هل تم التخلص منه وبتره وحفظه في جعبة التاريخ؟ هل يضن علينا التراث حقا بأية أفكار يمكن أن تسهم في تشكيل مواقفنا المتعلقة بهذه المسألة الجوهرية، مسألة الديمقراطية؟ هل كان الاستبداد هو حصاد هذه القرون المتطاولة من الحضارة والتاريخ والتدخل الإنساني بالعقل وباليد وبالفعل؟ وماذا يكون عليه قولنا لأولئك الذين جعلوا لأنفسهم شعارا أول: ان نظام الإسلام هو البديل الوحيد لهذه النظم القادمة من «بلاد الكفر»، وأن هذا النظام الذي تلهج به جمهرة المفكرين والمنظرين والمثقفين والعلمانيين هو في حقيقة الأمر نظام كفر؟ وماذا عسانا أيضا نقول لأولئك الذين يؤمنون بأن «نظام الشورى» هو النظام الذي يصلح لشعوبنا العربية ولأمتنا الإسلامية؟ أو لأولئك الذين يحاولون التقريب بين «الشورى» وبين «الديمقراطية»؟

تلك أسئلة جليلة والأجوبة عنها لا يمكن أن تكون إلا أجوبة «تنويرية». أولها أن المعطى التراثي العربي والإسلامي هو معطى «تاريخي»، لا معطى «ايديولوجي». إنه حصاد من الخبرات التاريخية الزمنية والأفكار والنظم والمؤسسات التي اقتضاها واقع الأحوال المتغيرة المتبدلة. وهو، على ذلك، لا يتطلب من أحد الاعتقاد بأنه حافل بالأجوبة عن المسائل التي أفرزتها عصور غير عصوره. وفيما يتعلق بالمسألة الديمقراطية سبق أن تقرر أن هذا التراث

عرف وجوها وعناصر متباينة من «الإشكالية الديمقراطية»: الشورى غير الملزمة، الاختيار (المحدود) والبيعة، رأي السواد الأعظم، رأي أغلبية أهل المسجد، رأي أهل العقد والحل... لكن التجربة التاريخية الفعلية لم تتح لهذه العناصر فرصة «التراكب» والتبلور في منظومة عقلية متكاملة قابلة للنماء والتطور والتقدم باتجاه صيغ أكثر تعقيدا وانتظاما والتحاما منطقيا وبنيويا. فلم يكن الذي حدث في الواقع إلا صيغا وأشكالا من حكم الهيمنة الذي فرضته القبائل حينا أو الشوكة حينا أو العسكر حينا. من المؤكد أن مفهوم «الأمة» بما هو مفهوم - وهو أولا وأخيرا مفهوم قرآني جليل - كان يحمل في طياته وفي بنيته التي حددتها مجموعة من العناصر النصية أو الاجتهادية مضامين عظيمة من شأنها لو أن القوى الزمنية سمحت لها بذلك أن تكون في قلب منظومة سياسية تمثيلية لا تقل تقدما عن تلك التي تجسدها اليوم المنظومة الديمقراطية. ومن المؤكد أن آلية (الإجماع) الأصولية تعزز هذا الاتجاه الأصيل في بلورة «أكثرية تمثيلية» من شأنها أن تعبر بحرية عن مصالح (الأمة) وحاجاتها فضلا عن أن تكون مصدرا وأصلا للأحكام التشريعية الاجتهادية التي لم ترد فيها نصوص، أو التي تتطلب «التأويل الاجتهادي». أما الشورى فمن الواضح أنها تحمل بذورا حقيقية لمبدأ «الاستفتاء» الشعبي أو «المشاركة» في إدارة شؤون الأمة أو الجماعة أو الشعب. لكن التطبيق التاريخي العملي لم يهيئ لها أن تكون منظومة «منفتحة» في المشاركة والتعبير، وإنما ضيق حدودها بأن حصرها في أهل العقد والحل الذين كانت دائرتهم في أحسن الأحوال دائرة تمثيلية مختارة محدودة: العلماء وقادة الجند وزعماء القبائل مثلا. ويتعذر وفقا لفهمنا اليوم أن نقدّر أن آراء هؤلاء يمكن أن تكون حقا «تمثيلية» معبرة عن مصالح وحاجات أفراد الأمة جميعا.

معنى ذلك كله أن المعطى التراثي ليس فقيرا في المبادئ والعناصر التي تشكل في نهاية المطاف المنظومة الديمقراطية، لكن من الواضح أن التجربة التاريخية قد أعاقت تشكلا حقيقيا لهذه المنظومة. وقد أدرك بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين هذا الخلل في المسألة فأقدموا على مبادرات اجتهادية قربتهم من الأوساط الديمقراطية دون أن يسلّموا لهذه الأوساط بأنهم ديمقراطيون قلباً وقالباً. لأن عقبة حقيقية كانت في واقع الأمر تقف في الطريق، وهي أنه لا بد، لكي يكون أمر ما ديمقراطيا «بالكامل»، من التسليم بأن الأمة أو الشعب، هي أو هو، مصدر الحكم والتشريع في آن واحد. وإذا كان الفقهاء المسلمون المعاصرون يقبلون بأن تكون «السيادة للأمة» - على ما يذهب إليه الديمقراطيون - فإنهم في حقيقة الأمر يقبلون بذلك في إطار مفهوم أشمل هو أن السيادة الأصلية والحقيقية هي لله وللشرع. وهذا ما لا يدخل في حسابات «الديمقراطية» الحديثة ذات الطابع الليبرالي. وعند هذه النقطة بالذات يتعين القول إن مفهوم (الحرية) الذي لا ينفصل إطلاقا عن النظام الديمقراطي يتجاوز الحدود التي يقرها (النظام الديني) ويعتبر «حلالا» كثيرا من الأفعال

والممارسات التي تدخل، في النظام الديني، في باب «الحرام». وذلك سبب من أسباب التباعد والتنافر والتضاد.

وأيا ما كان الأمر، في هذا الوجه من المسألة، فإن القضية في جوهرها لا ترتد إلى المصدر الذي صدرت عنه الديمقراطية ـ هل هو التراث العربي الإسلامي أم أثينا أم الغرب الحديث ـ فكل هذه التراثات تشكلت «إنسانيا» وقيمتها تأتي في نهاية الأمر من طبيعتها وماهيتها ومن قدرتها على الاستجابة المكافئة للمصالح البشرية والمطالب الإنسانية الأصيلة، ومن التفاعلات التي تحدث في العناصر المشكلة للمنظومة والتي تفضي إلى نظم تحقق «المصلحة» والعدالة والخير العام. وفي هذا الشأن تظل «كلمة السر» التي صرح بها ابن عقيل هي الكلمة الحاسمة في المسألة «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، ومثلها كلمة ابن قيم الجوزية: «فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فثم شرع الله ودينه». فالجواب إذن عن السؤال: نصدر عن «المعطى الغربي» أم عن «المعطى التراثي»؟ هو التالي: في الأمور الإنسانية نصدر عما تتبين فيه المصلحة والخير العام والعدالة، لا أكثر ولا أقل.

وإتماما للقول في قضايانا الأربع الرئيسة، وخلوصا إلى غاية هذا المبحث، يتعين التوجيه إلى أن هذه الديمقراطية التي باتت أحد مطالبنا الأساسية تقع بكل تأكيد في قلب خططنا المستقبلية. فليس من الطبيعي، ونحن نعبر بوابات القرن الحادي والعشرين، أن نظل «متمترسين» في نظم سياسية وبنى اجتماعية ومنظومات قانونية مضادة لتفتح الإنسان العربي، مدمرة لطاقاته، معوّقة لحراكه الكوني، مفككة لذاته، مرسّخة لوجوده الدائم في قيود الفقر والعوز والعبودية. إن سياسات «الضغط» السلمية الشاملة مدعوة لأن تضع هذا المطلب في مقدمة فعلها. في مضمون مجتمعي أو «جماعَتِي» لا في مضمون ليبرالي جديد «سوقي». وذلك يعني أن الديمقراطية المبتغاة هي تلك التي لا تطرد (العدالة) من جنانها، وإنما تتعلق بها تعلّق الغريق بدفة النجاة. فالديمقراطية التي تتغاضى عن أفعال ابنتها الجائرة ـ الحرية ـ وتأذن لها بأن تدوس العدالة بقدميها العابثتين لا ينبغي أن تستحق منا أي اهتمام أو تقدير أو رعاية. والديمقراطية التي تأذن لأبنائها بأن يتجاوزوا حدود «القسط» و «العدل» و «الاعتدال» تفتح الطريق واسعا للتوتاليتارية والحكم المطلق المستبد والنقائض الشرعية للديمقراطية نفسها. وذلك يعني أيضا أن الديمقراطية التي نتعلق بها هي تلك التي تنشد الحد من السلطة المطلقة للدولة، لكنها تأبى أن تهمّش الدولة وتجعلها تابعا ذليلا لسلطة السوق والشركات العملاقة، وتجردها من وظيفتها المجتمعية ومن دورها في تحقيق الخير العام للمواطنين والمجتمع، وفي إنفاذ مبدأ العدالة بأمانة ونزاهة. وهو يعني أيضا، حين يتعلق الأمر بالفضاءات العربية، أن الديمقراطية تتطلب التدخل المباشر من الدولة لتعديل بعض وجوه العلاقات

والامتيازات القانونية في المجتمعات التي لا تزال تشكو من وطأة هذه الوجوه، بينما يتعين على تلك التي لا تشكو من ذلك أن تتوجه بشجاعة إلى إنفاذ مبادئ هذا النظام، وأن يرتبط فعلها في هذا السياق باستراتيجيات صريحة في طلبها للوعي المعرفي، ولتطوير الذات الخلاقة المبدعة لدى أفراد المجتمع، ولتعزيز الثقافات الوطنية بأبعاد عربية، ولحق المواطن العربي في هذه المجتمعات الوطنية في الانتماء إلى علاقات غير اقتصادية على نحو متفرد أي في طلب الدولة الرحيمة العادلة. إن النموذجين «الليبرالي الجديد» المتجذر في «سوقيته» الوحشية، والكوني الشامل (الكوسموبولوتي) المجرِّد للشعوب والثقافات والدول من ذاتياتها الشخصية والوطنية هما النموذجان - من نماذج الديمقراطية السائرة أو المقترحة للحاضر والمستقبل - اللذان يتوجب علينا أن ننظر إليهما بحذر شديد وبخشية حقيقية. أما النماذج الأخرى التي تطلب الإرادة التمثيلية العامة أو التشاركية أو التشاورية وسواها، وفق مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والخير العام والانتماء المجتمعي والوطني، فتستحق منا النظر والاهتمام والرعاية والإنفاذ بروية وعقلانية وحكمة.

أولا: المراجع العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، ط١، القاهرة، لجنة البيان العربي ١٣٧٨/١٩٥٨.
- خير الدين (التونسي)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط١، تونس المحمية،مطبعة الدولة، ١٢٨٤هـ.
- جدعان، فهمي - أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط٣، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨.
  - . الطريق إلى المستقبل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.
  - . نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي الحديث (بحث منشور في: الماضي في الحاضر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧، ص ١٢٧ - ١٨٣)
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت.
- زكريا، فؤاد، خطاب إلى العقل العربي (كتاب «العربي»، الكويت) .
- الزهراوي، عبد الحميد، الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبدالحميد الزهراوي، جمعه وحققه جودت الركابي وجميل سلطان، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، ١٩٦٢.
- ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة، تونس، ١٩٦٣.
- الطرطوشي، أبو بكر، سراج الملوك، القاهرة، المكتبة المحمودية، ١٣٥٤/١٩٣٥.
- الطهطاوي، رفاعة، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣.
- عصفور، جابر، هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- قرني، عزت، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، سلسلة عالم المعرفة (٣٠)، الكويت.
- الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠.
- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- ARENDT,Hannah: la crise de la culture, Gallimard, Paris, 1972.
- BERNARD, Michel: L'utopie néolibérale, UQAM, Montréal, 1997.
- BOBBIO, N.: Democracy and Dictatorship, Cambridge, Polity Press, 1989.
- BURDEAU, Georges: La démocratie, La Baconniére, Paris,1956.
- DAHL, R.A.: Democracy and its critics, Yape university, 1989.
- DUHAMEL, Olivier: Les democraties. Regimes, histoire, exigences,Seuil, Paris,1993.
- FISHKIN,J.: Democracy and Deliberation, Yape university Press, 1991.
- FREUND,Julien: L'essence du politique, Sirey, Paris, 1965.
- GIDDENS, Anthony: Beyond Left and Right - The Futuer of Radical Politics, Stanford University Press, 1994.
- GOYARD-FABRE, Simone: Qu'est-ce que la démocratie?, Armand Copin, Paris, 1998.
- HABERMAS, Jürgen: Théorie de l'agir communicationnel, Fayard, Paris, 1987.

- HELD, David: - Models of Democracy, 2d Ed., Stanford university Press, 1996.
- Democracy and the Global order, Stan ford University Press, 1995.
- Libéraux et communautariens, textes réunis et présenté's par: A.Breton, P. Da Silveira et H. Pourtois, Puf, Paris, 1997.
- MACPHERSON, C.B.: The life and Times of Liberal Democracy, Oxford University Press, 1977.
- MILLER, D.: The Competitive Model of Democracy. In G. Duncan (ed.), Democratic theory and Practice, Cambridge University Press, 1989.
- RAWLS, J.:- A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Political liberalism, New York, Columbia University Press, 1993.
- SANDEL, Michaël: Liberalism and the limits of Justice, Oxford University Press, 1982.
- TOCQUEVILLE, A.de: Democracy in America, 2vol., London, Fontana, 1968.
- TOURAINE, Alain: Qu'est - ce que la démocratie?, Librairie Arthéme Fayard, Paris, 1994.

الآثار الثقافية للعولمة حظوظ الخصوصيات الثقافية في بناء عولمة بديلة

د. كريم أبو حلاوة*

تفصح القراءة المتأنية لصيغ اشتغال ظاهرة العولمة «Globalization» وأشكال تداولها في الفضاء الثقافي العام عن مدى الاهتمام الذي حازته بوصفها ظاهرة نوعية وسيرورة لها قانونياتها وآليات اشتغالها، بما تفرزه من تأثيرات مرغوبة أو مستهجنة، ثم لكونها حدثا نوعيا ينبئ عن تغير بنيوي عميق أخذ يطال علاقة الشمال بالجنوب شعوبا ودولا وأفرادا.

وعلى رغم انقسام الآراء وتنافس الموقف إزاء العولمة، إلا أنها استقطبت اهتمام شرائح فكرية وفئات اجتماعية متعددة المشارب والتخصصات من اقتصاديين وساسة وعلماء اجتماع ومثقفين لا يرتبط بينهم سوى الاهتمام بجملة التغيرات النوعية المتلاحقة التي يشهدها العالم، في مستويات الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة، والتي تعدت نطاق القوميات وتجاوزت حدود الدول والأقاليم، وأخذت تؤثر في حياة الناس بنسب ودرجات متفاوتة بغض النظر عن الجغرافيا أو العرق أو اللغة.

وبسبب ترابط التغيرات التي تجري في إطار العولمة وما قد تتركه الإجراءات الاقتصادية من آثار على المجتمعات والدول، وكذلك ما يمكن أن تحمله الثورة التقنية من إمكانية الانتقال إلى مجتمع المعلومات، وما يترتب على تحول كهذا من آثار تشمل العمل وتنظيم الحياة والزمن، فإن الاكتفاء بتحليل العولمة من منظور اقتصادي أو اجتماعي أو تقني صرف، يبقى

* علم الاجتماع - جامعة تشرين - سوريا.

قاصرا عن الإحاطة بشموليتها، على رغم أنه ضروري لإضاءة أحد جوانبها وتوفير المعطيات اللازمة لفهم سيرورتها والعوامل الأساسية التي تسهم في تشكلها.

واعتمادا على منهج التحليل السوسيولوجي الثاوي في هذه الدراسة فإننا نسعى إلى رصد وتحليل العولمة وفق مجريات تطورها الفعلية، وما ينتج عنها من تأثيرات، وبما تمثله من تحديات، تطرح علينا تجاوز منطق قبولها أو رفضها، لأن مجموعة التفاعلات العالمية المصاحبة لها قد أصبحت وقائع فعلية، توجب علينا البحث الجاد في كيفية التعامل معها والتفكير النقدي في الاستراتيجيات والخطط التي نمتلكها، والتي ستحدد موقعنا في مجريات الحدث على ضوء أهدافنا وإمكانياتنا وسبل الاستفادة منها. أي أن تأثيرات العولمة، على رغم طابعها الكوني وما تملكه من طاقات، ليست قدرا محتوما يحدد مصيرنا فيما يجري سلفا، بل إن هذا المصير مرتبط إلى حد كبير بما سنعمل وكيف سنواجه، ولا يفيدنا في شيء تجاهل ما يجري أو رفضه انفعاليا، فلا موقعنا كعرب ولا أهدافنا المستقبلية تتيح لنا تجنب التفاعل مع ما يحدث على الساحة العالمية.

وإذا كانت بعض البحوث التي تناولت ظاهرة العولمة قد أشارت إلى جملة التناقضات التي تنطوي عليها العولمة الحالية، كالهيمنة على المؤسسات الاقتصادية الدولية، والتحكم في عمل مؤسسات الشرعية والقانون الدوليين، وأوضحت الآثار الخطرة لسيطرة الشركات المتعددة الجنسيات على الاقتصاد العالمي، إلى جانب تدويل ونشر القيم الثقافية والعادات الاستهلاكية وأنماط السلوك على الطريقة الأمريكية، إذا كانت هذه الملامح والتناقضات هي ما يحكم وضع العولمة الراهنة، فإن الأمل في بناء عولمة بديلة ذات طابع إنساني في توجهها وذات نزوع ديمقراطي في التعامل مع ثقافات وشعوب الأمم الأخرى، يصبح أملا مشروعا يستحق من الجميع التفكير والعمل من أجل خلق الشروط لبناء العولمة المستقبلة البديلة.

تدلل المعطيات والإشكالات السابقة على مدى التعقيد الذي تنطوي عليه العولمة، ومن هنا تأتي صعوبة تقديم تعريف نهائي وشامل لها خصوصا وأنها لا تزال في طور التكون والتشكل علاوة على أن الميل العام الذي سيحكم تطورها مرهون بدخول لاعبين دوليين جدد عبر التحالفات القائمة والمحتملة. ومن هنا يصعب الركون إلى اختزال العولمة إلى أحد مكوناتها أو التركيز على بعض مظاهرها وتجلياتها بصورة انتقائية. فمقاربة العولمة من موقع المركز ومصالحه مختلفة إن لم تكن متناقضة مع تناولها من منظور ومصالح الأطراف. وهذا ما يقودنا إلى ملاحظة أن العولمة في جوهرها ليست نقل الإنتاج والتصنيع إلى الأطراف وتعميم الإنتاج على الصعيد العالمي كما يؤكد صادق جلال العظم بقوله إن العولمة هي «وصول نمط الإنتاج الرأسمالي، عند منتصف القرن تقريبا، إلى نقطة الانتقال من عالمية التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة

الإنتاج ذاتها[1]». على رغم أن هذه السمة واحدة من الخصائص المهمة التي تميز العولمة بالمعنى الاقتصادي.

كما أنها ليست مرادفا حرفيا للثورة العلمية التقنية التي يشهدها العالم المعاصر، على رغم أن خصائص التطور العلمي السريع، والثورات المعرفية في ميادين الاتصالات والمعلومات والهندسة الجينية والإلكترونات الدقيقة والذكاء الصناعي، هي ما يميز عصر العولمة عن كل العصور السالفة في التاريخ الإنساني على ما يرى السوسيولوجي الشهير «الفين توفلر[2]».

وتفيض سيرورة العولمة كما نشهد مفاعيلها على تدويل السلع على الصعيد العالمي، والتي بدأت منذ فترة طويلة، وهي بهذا المعنى قد مهدت لظهور العولمة، إلى جانب تدويل رؤوس الأموال وانتشار ظواهر التكيف الهيكلي والخصخصة المزدهرة في أيامنا، فهذه مجتمعة من صفات مراحل التوسع الرأسمالي السابقة على العولمة، لتصل إلى ولادة لاعبين/ فاعلين سياسيين واجتماعيين جدد على الساحة العالمية وفي طليعة هؤلاء المؤسسات الفوق قارية كالشركات المتعددة الجنسية وصندوق النقد والبنك الدوليين ومنظمة التجارة العالمية كوريث لاتفاقيات «الغات» إلى جانب هيئات وتنظيمات المجتمع المدني على الصعيد العالمي (جماعات البيئة وحقوق الإنسان، منظمات نسوية وحقوقية وطبية، جماعات الضغط والمصالح... إلخ) هذا بالطبع إلى جانب أكثر أولئك الفاعلين رسوخا وهي الدولة الوطنية الحديثة.

فما هي مكونات وخصائص عصر العولمة الجوهرية، وما هي آثارها الاقتصادية والسياسية والثقافية خصوصا على مجتمعات الجنوب، وما هي سبل مواجهتها للوصول إلى عولمة بديلة؟

خصائص عصر العولمة

أولا: الانتقال لمجتمع المعلومات

يبزغ اليوم شكل جديد للتطور المجتمعي يعتمد في نمط سيطرته ونفوذه على المعرفة العلمية المتقدمة، وعلى كفاءة استخدام المعلومات في جميع مجالات الحياة، يتعاظم فيه دور صناعة المعلومات بوصفها الركيزة الأساسية في بناء الاقتصاديات الوطنية، وتتعزز من خلاله الأنشطة المعرفية لتتبوأ أكثر الأماكن حساسية وتأثيرا في منظومة الإنتاج الاجتماعي، وهو ما نطلق عليه اليوم مجتمع المعلومات الذي تطور عن المجتمع الصناعي وتمايز عنه كثير من الوجوه.

فبينما اعتمد المجتمع الصناعي في مراحل تطوره الأولى على التجارة والميكانيك والفحم والحديد، وعلى قوة العمل الإنساني والإدارة الرأسمالية التي وظفت قوة الدولة العسكرية لتأمين تدفق المواد الأولية ولفتح الأسواق، وانتقل في مرحلة لاحقة للاعتماد على الطاقة الكهربائية والنفط والطاقة الذرية مستفيدا من منجزات الإدارة الحديثة والشركات الوطنية

المساهمة والعابرة للقومية والأحلاف العسكرية لتأمين أسواقه وموارده الأولية، فإن مجتمع المعلومات يعتمد أساسا على قوة العقل البشري والالكترونيات الرقمية والهندسة الحيوية وثورة الاتصالات والذكاء الصناعي، كما يتصف بظهور فاعلين جدد على الساحة الدولية كالشركات المتعددة الجنسية التي انتقل تأثيرها من المجال الاقتصادي إلى النطاق السياسي عبر توظيف ثقلها المالي والاقتصادي في صناعة القرار السياسي، الذي لم يعد قاصرا في الاعتبارات التي تحكمه على السلطات السياسية في الدولة الوطنية.

أما المستجدات التي رافقت ظهور مجتمع المعلومات كالانفجار المعرفي وتغير مفهوم الزمن وتسارعه، إلى جانب التقدم التكنولوجي وما ترتب عليه من اتساع الفضاء الجغرافي ليشمل جميع أنحاء المعمورة إلى جانب محاولات نشر الثقافة والقيم الأمريكية. فما هي إلا مظاهر للعولمة يمكنها أن تلقي مزيدا من الضوء على ما يجري وأن تساهم في تحليل معالمه القارة.

فالثورات المعرفية التي يعيشها العالم في الفيزياء والفلك وعلم الأحياء والطاقة لا تنفصل عن الاختراعات والتطبيقات التي ساهمت في تغيير وجه العالم. فمع اختراع المطبعة في بداية القرن السادس عشر كان إنتاج أوروبا لا يتجاوز ألف عنوان سنويا، في حين أصبح حوالى ألف عنوان يوميا، والتراكم المعرفي يتزايد اليوم بنسبة هندسية ويتضاعف كل ١٨ شهرا. وتشير الإحصاءات إلى أن ٩٠٪ من العلماء الذين أنجبتهم البشرية إلى الآن يعيشون بيننا اليوم ويتركز معظم هؤلاء العلماء في الدول المتقدمة، في حين أن ١٠٪ من مجمل علماء العالم فقط يعملون في البلدان النامية.

ويكمل التطور التكنولوجي التقدم العلمي وينجم عنه، كما يتوقع الكثيرون ظهور نتائج عميقة وبعيدة المدى نتيجة للطبيعة الاقتحامية والتحويلية للتكنولوجيا على مختلف الصعد وذلك من خلال ما تقدمه من سلع وخدمات أو بما تولده من حاجات جديدة. وغالبا ما تكون التكنولوجيا الأحدث أحسن أداء وأرخص سعرا، وأصغر حجما وأكثر تقدما وتعقيدا، كما أن المعارف اللازمة لإنتاجها تكون أكثر كثافة وتتطلب ارتقاء متزايدا بالقدرات البشرية والكفاءات في مختلف الميادين.

كما يتصف مجتمع المعلومات بتغيير جوهري في مفهوم الزمن ، فالتنافس في الوقت والتسارع وتقليص الفاصل الزمني بين الفكرة وتحقيقها الفعلي جعل من التطور المتسارع سمة بارزة في عصر العولمة.

فبعد أن كانت السرعة القصوى للإنسان مع اختراع الدولاب/ العجلة عام ٦٠٠ق.م حوالى ٢ كم /ساعة أصبحت مع اكتشاف الطاقة البخارية حوالى ١٠٠ كم/ ساعة، (قاطرات بخارية)، وعلى الكهرباء زادت إلى ٥٠٠ كم/ ساعة (قاطرات الوسادة المغناطيسية)، وبلغت في نهاية القرن العشرين إلى أكثر من ٥٠,٠٠٠ كم/ساعة. بالصواريخ[٣]. هذا بالإضافة إلى أن

نقل الصورة والصوت وجميع المعطيات إلى أي بقعة من العالم قد أصبح ممكنا عبر الأقمار الصناعية والبث الفضائي وبسرعة الضوء. أي أن عنصر الزمن قد أصبح لحظيا ومباشرا، وأصبح التنافس في الوقت لتقديم المنتجات وتوفير الخدمات، لايقل أهمية عن الجودة والكفاءة والمردود.

ثانيا: مجموعة تحولات اقتصادية وسيادة اقتصاد السوق

انعكست التطورات السابقة بشكل ملموس في الميدان الاقتصادي لكنها اكتسبت ديناميكية جديدة في عصر العولمة. صحيح أن المسألة بدأت مع الرأسمالية التجارية أو ما كان يسمى بالتجارة البعيدة التي أعقبت الكشوف الجغرافية الكبرى، وتطورت في عصر الثورة الصناعية والإنتاج الآلي وصولا إلى الاحتكارات الكبرى وتصدير رؤوس الأموال، لكننا اليوم وفي عصر العولمة أمام تغيرات نوعية يشهدها الاقتصاد العالمي تجد تعبيراتها في نشاط الشركات المتعددة الجنسية وفي اتفاقيات منظمة التجارة العالمية WTo وفي التكتلات الاقتصادية الكبرى كالاتحاد الأوروبي «والنافتا» NAFTA بين كندا والولايات المتحدة والمكسيك، والآسيان ASEAN وغيرها. وما يلازمها من وسائل متطورة في السيطرة على الأموال والمدخرات عبر نظم التشغيل المالية والنقدية التي تتحكم في الأموال والأرصدة والبورصات والأسهم والسندات في البنوك وبيوت المال الكبرى، ولعل ما حدث في شرق آسيا في الآونة الأخيرة لدول مثل كوريا واندونيسيا وسنغافورة وماليزيا وتايلاند نتيجة للمضاربات المالية وحدوث انهيار شديد في بورصات هذه الدول، وتراجع في معدلات نمو ناتجها المحلي وصادراتها، وامتداد الأمة لتشمل اليابان نفسها على رغم مناعتها الاقتصادية وقدراتها الصناعية الهائلة، يشكل مؤشرا جديدا وخطيرا على الفوضى التي تعيش في قلب النظام وعلى تعايش العشوائية والتحول المنظم جنبا إلى جنب في عصر العولمة المليء بالمتناقضات.

والعولمة في جانبها الاقتصادي تحيل على تحرير الأسواق وخصخصة الأصول والتوزيع الكوني للإنتاج المصنع عبر الاستثمار الأجنبي المباشر مما يشكل إعادة صياغة للتقسيم الدولي للعمل، ويرسم إشارات استفهام حول دور الدولة الحديثة وحول سيادتها المهددة وانكفائها عن أداء بعض وظائفها المتصلة بالرعاية الاجتماعية وتقلص مجالها السيادي نتيجة تدويل الإنتاج والنشاط الاقتصادي للشركات العابرة القومية والمؤسسات الاقتصادية والمالية العالمية.

فلا يخفى التدخل السافر لصندوق النقد والبنك الدوليين في شؤون الدول الوطنية والضمانات التي تطلبها لضمانة فوائد القروض حتى لو أدى ذلك إلى تجويع غالبية مواطني تلك الدول عبر الشروط والنصائح والإملاءات التي تفرضها على هذه الدول بدءا مما يسمى بسياسات الانفتاح الاقتصادي والإصلاح الهيكلي وتحرير السوق وصولا إلى التدخل في أسعار السلع الأساسية.

وليس من باب التهويل القول بأن التفاوت العالمي في توزيع الثروة، على مستوى الدول أو على مستوى الأشخاص، قد وصل إلى حد غير مسبوق، فالثورة التي يملكها نادي أصحاب البلايين «البالغ عددهم» ٤٥٠ عضوا تتجاوز الناتج الصافي المحلي للدول ذات الدخل المنخفض مجتمعة والتي تتضمن ٥٦٪ من سكان العالم (٤).

وتصل إيرادات الشركات الخمسمائة الكبرى العابرة للقومية إلى ١١,٤ تريليون دولار عام ١٩٩٥ وهي تساوي ٤٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي لمجموع الدول المذكورة في تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦ والبالغ ٢٥,٣ تريليون دولار (٥).

وتنشأ مع العولمة تناقضات جديدة بين رأس المال المعولم والعمل، ويتزايد بشكل ملحوظ عدد العاطلين عن العمل وخصوصا بين الفئات الأقل تأهيلا، وسيتعزز باستمرار استبدال الإنسان بالتوظيف الكثيف للتكنولوجيا. وتشير المعطيات المتوافرة حاليا إلى ميل شديد في تركز الثروة وتفاوت واسع في ملكيتها. ففي عالم اليوم يملك ٣٥٨ ملياردير ثروة تفوق مجموع ما يملكه ٢,٥ مليار من البشر. وليس الوضع بأحسن حال على مستوى الدول، حيث تستحوذ ٢٠٪ من دول العالم على ٨٥٪ من الناتج العالمي وعلى ٨٤٪ من التجارة العالمية، ويمتلك سكان تلك الدول حوالي ٨٥٪ من المدخرات العالمية، أما على الصعيد الثقافي والفكري فالوضع أسوأ بكثير، حيث تملك الدول الصناعية المتقدمة ٩٧٪ من قيمة المنتجات الخاضعة لاتفاقية الحماية الفكرية وهي أحد البروتوكولات الملحقة بمنظمة التجارة العالمية (٦). أما لأولئك المتفائلين بمستقبل العولمة الحالية فيكفي التذكير بما جاء في تقرير الأمم المتحدة الإنمائي لعام ١٩٩٩ والذي جاء فيه أن ثروة أغنى ثلاثة رجال في العالم تتجاوز مجموع الناتج القومي لخمس وثلاثين دولة نامية بسكانها البالغ عددهم ٦٠٠ مليون نسمة. وأن عائدات الجريمة المنظمة تتجاوز ١٥٠٠ مليار دولار سنويا، وأن ٨٨٪ من مستخدمي شبكة الانترنت يعيشون في الغرب، وان الإعلام الأمريكي يحتكر ٧٠٪ من السوق الأوروبية و ٨٣٪ من سوق أمريكا اللاتينية (٧).

ثالثا: محاولات أمركة العالم

يرى بعض المفكرين أن العولمة كما تحدث وتمارس اليوم ليست إلا محاولة لنشر وتعميم القيم والثقافة الأمريكية وجعلها ثقافة عالمية. وذلك عبر الضخ المتزايد لمعطيات الصوت والصورة عبر أحدث وسائل الإعلام والاتصال إلى كل بيت في العالم بشكل فوري ومباشر. ولا تقتصر محاولات الأمركة على مضامين الرسائل الإعلامية الدائمة التدفق، بل تتعداها إلى التبشير بانتصار القيم المسماة أمريكية، وبأساليب وطرز الحياة الأمريكية بدءا بأنماط السلوك والملابس واللغة، وصولا إلى التبشير بالانتصار النهائي للقيم الليبرالية على سواها، والحديث عن نهاية التاريخ، بوصفه النتيجة النهائية التي أعقبت الحرب الباردة بما تحتويه من

تفوق لقدرات التكنولوجيا الأمريكية، ومن أفضلية للنظم والمؤسسات العالمية على الطراز الأمريكي وبما تنطوي عليه من تحديث وديمقراطية لابد وأن تعم، حسب منظري الليبرالية الجديدة، جميع دول العالم من خلال التمسك بمبادىء الرأسمالية التي تشكل غاية التطور العالمي وقدر جميع الشعوب والدول الأخرى.

واستنادا إلى الرؤية السابقة يبشر البعض بولادة «الإنسان العالمي» ومواطن «الانترنت» المندرج في مجتمع كوني واحد متحرر من انتماءاته اللغوية والقومية والثقافية والدينية والجغرافية... بالإضافة إلى عولمة السوق والمدينة والسياسة ثمة من يتحدث عن «عولمة الأنا» التي تحيل الهوية إلى أسطورة في عالم يستطيع أي إنسان فيه وعبر الشبكات الإلكترونية أن يصبح سائحا جوالا عبر كل الأمكنة دون أن يبرح مكانه، فالعولمة تخرق اليوم جدران «الهويات المغلقة» وتجعل الحديث عن «الإنسان العالمي» أمرا ممكنا[8].

ويعتقد المتفائلون بأن الأمل في الوصول إلى مجتمع الوفرة والرخاء قد أصبح أكبر وأن «الزمن الذي يصبح فيه البشر شعبا واحدا قد أزف»[9]. وأن حضارة الانترنت ستساوي بين البشر وستعمل على تشكيل مجتمع عالمي تسوده المساواة والعدالة وما إلى ذلك من التفاؤل والانبهار الذي يعقب كل تحول عميق ومرحلة جديدة في التاريخ.

ويبرر بعض أنصار العولمة العرب حماسهم بحاجة المجتمع العربي لتوطين التكنولوجيا، وتوسيع آفاق حرية التعبير، وللتدفق الحر للمعلومات، والتي لا تقل أهمية عن حاجته إلى إيجاد ضمانات دولية لتطبيق حقوق الإنسان والأقليات... إلخ. ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك عندما يعتقد أن العولمة الراهنة وإن كانت تكشف عن ذروة من ذرا تطور النظام الرأسمالي، فإن التاريخ سيتجاوز هذه اللحظة، وسيكشف في المستقبل المنظور عن قدرة العولمة، وبغض النظر عن نشأتها الرأسمالية، على تجاوز شروط نشأتها لتصبح عملية كونية واسعة المدى تنتقل بالأمم والشعوب - غنيها وفقيرها- إلى آفاق عليا من التطور على مختلف الأصعدة. بل إن فيهم من يقول: «لقد أسرفنا في العالم العربي في الهجوم على العولمة قبل أن تصل، وحفرنا جميع المتاريس اللازمة للدفاع عن الهوية العربية، ضد جحافل الغزو الثقافي القادم، دون أن نسأل أنفسنا إن كانت تلك الهوية موجودة فعلا، أو نتأكد في حال وجودها، من أن العولمة قادمة لمحوها مع غيرها من الهويات المحلية في دول الأطراف لصالح مركز لا يقبل إلا أن يكون كل من في العالم على شاكلته. وقد حسمنا الموضوع على هذه الجبهة دون أن نترك أي هامش لاحتمال أن تكون العولمة نصيرا للتنوع الثقافي»[10]. ومع التفهم العميق للاحترازات السابقة ولما يمكن أن تحمله العولمة لنا من بعض الإيجابيات، لا نستطيع إلا أن نتساءل: هل استبقنا في العالم العربي وصول العولمة فعلا وأقمنا الاستحكامات اللازمة لمقاومة آثارها سلفا كما يوحي النص المقتبس أعلاه؟ وهل يشكل تجاهل مخاطر العولمة القائمة

والمحتملة موقفا حكيما من تلك المخاطر كما يوحي الخطاب السابق؟ هذا ما سنحاول تبنيه من خلال استعراض العولمة كما تبدت في ممارسات القوى المسيطرة عليها.

مخاطر العولمة

إذا كانت العولمة في جوهرها تعني أن يكون العالم مفتوحا كمجال حيوي اقتصادي وأمني وثقافي يتقاسمه الأغنياء والقادرون دولا وأفرادا وفق معايير السوق، فمن الطبيعي أن ينتج عن ذلك تبعات ومخاطر تتعدى المجال الاقتصادي إلى المجالات السياسية والثقافية المتصلة بالمجال السيادي والهوية وأنماط العيش والقيم.

ولا يعدم أي متابع نزيه لمجريات العلاقات الدولية ملاحظة خطر التدخل الأمريكي في شؤون الدول الأخرى مسخرة قرارات مجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة لتنفيذ رغبتها في التفرد في قيادة العالم وبما يخدم مصالحها وأهدافها. ولعل ابتداع «حق التدخل» الذي تبرره الولايات المتحدة تحت ذريعة الأسباب السياسية تارة والإنسانية تاره أخرى، يعد سابقة خطيرة في هذا الميدان، سوغت أمريكا من خلالة اعتداءاتها العسكرية على الصومال والسودان والعراق وبررت به فرضها للعقوبات الاقتصادية على ليبيا والعراق وإيران وغيرها من الدول، بحجة مقاومة الإرهاب والحفاظ على السلام العالمي، وضمان تدفق الإمدادات البترولية حتى لو كان ثمن ذلك تجويع الشعوب، وموت الأطفال، وانتهاك السيادة الوطنية للدول، إذا كانت الغاية تحقيق المصالح الأمريكية أو الحفاظ عليها. ويكفي للوقوف على الممارسة النفعية للسياسة الأمريكية أن نعرف أن «لجنة الشؤون الخارجية بالكونغرس» قررت تطبيق العقوبات الاقتصادية على السودان مع استثناء مادة الصمغ العربي، الذي ينفرد السودان بإنتاج ٨٠ - ٩٠٪ من الإنتاج العالمي له.

أما سياسة المعايير المزدوجة والإصرار على تطبيق قرارات الأمم المتحدة على طرف دون آخر وبشكل انتقائي واستفزازي ومتحيز فلم تعد خافية على أحد، لدرجة أن حلفاء أمريكا في معظمهم قد ضاقوا ذرعا بهذه المواقف وشعروا بالحرج الشديد من الاستهتار الأمريكي بالمجتمع الدولي ومؤسساته، والموقف المنقسم والمتناقض في الأمم المتحدة ومجلس الأمن إزاء الأزمة العراقية الأخيرة التي رافقت العملية المسماة ثعلب الصحراء إلى جانب ما حدث في كوسوفو خير دليل على الإصرار الأمريكي على التفرد بدور شرطي العالم وعلى الاستهتار حتى بشركائها وحلفائها إذا حاولوا تصور حلولا بديلة أو مغايرة.

والحقيقة أن شرعية وقانونية القرارات الصادرة عن مؤسسات المجتمع الدولي مثل مجلس الأمن والأمم المتحدة قد بدأت تهتز وتفقد مصداقيتها نتيجة تسخيرها لخدمة الأقوى وتطبيقها على طرف دون آخر، فإذا أضفنا إلى ذلك تزايد نشاط المافيات عبر القارية، والإتجار بجميع

أنواع الأسلحة والمخدرات، وما يرافقها من عمليات غسل الأموال، أدركنا مدى الحاجة إلى تطوير القانون الدولي ومؤسساته بما يستجيب لمعالجة هذه الظواهر المزمنة في زمن العولمة.

ثمة مخاطر اجتماعية ناجمة عن الإجراءات الاقتصادية والتقنية المرافقة للعولمة لا يمكن تجاهلها أو التقليل من شأنها. فحسب تقرير «التجارة والتنمية» الذي يصدره مؤتمر الأمم المتحدة «الاونكتاد UNCTAD» لعام ١٩٩٧، تباطأ النمو الاقتصادي العالمي بالمقارنة مع العصر الذهبي للنمو الذي ساد بعد الحرب العالمية الثانية، حتى منتصف السبعينات وذلك بسبب أخلاق «قوى السوق» وتفكيك القيود على السوق المحلية وفتحها للمنافسة العالمية. وزادت الفروق في دخل الفرد بين الدول السبع الأغنى إلى الدول السبع الأفقر من ١ - ٢٠ عام ١٩٦٥ إلى ١- ٣٩ عام ١٩٩٥. وصاحب زيادة التفاوت بين الدول استقطاب مماثل داخل الدول. ويعزو التقرير هذه التطورات السلبية إلى فعل قوى أطلقها «التحرير السريع» للاقتصاديات بشكل حابى فئات اجتماعية على غيرها في البلدان المتقدمة والنامية على السواء. وتقوى الشواهد على أن تباطؤ النمو، وتفاقم سوء التوزيع والازدياد المستمر للفئات الفقيرة وارتفاع معدلات البطالة إلى درجة غير مسبوقة، قد أصبحت من السمات الدائمة والمميزة للأوضاع الاجتماعية في العالم. ولعل ما يلفت النظر بشدة أن آثار إعادة الهيكلية الرأسمالية التي تطبقها معظم البلدان النامية في المجالات النقدية والمالية والاقتصادية والتنموية، وما يعضدها من برامج التكيف لم تنجح حتى الآن إلا في المجالين النقدي والمالي، وتتضاءل نجاحاتها في المجال الاقتصادي العام وتحقق أسوأ نتائجها وأكثرها سلبية في الميدان التنموي، مما يحدو بعض المحللين إلى الاعتقاد بأن النجاحات النقدية والمالية والتعديلات التي يتم إدخالها على الهيكل الاقتصادي هي الأسباب التي تؤدي إلى النتائج السلبية المرافقة لإعادة الهيكلة الرأسمالية على صعيد التنمية البشرية[11].

هكذا يتضح أن حزمة المشاكل المطروحة في زمن العولمة لا تقتصر على الفقر والاستغلال وانعدام الأمن والبطالة، بل تتعداها إلى مشكلات من نوع مختلف لأنها أكثر شمولا وأقل قابلية للحق وفق الأطر المحلية او الوطنية أو الإقليمية المتاحة، فمشكلات البيئة والتلوث قد أصبحت من الهواجس العالمية سواء في آثارها أو في سبل معالجتها. كما طرحت مسألة وجود سلطة عمومية مستقلة عن المافيات الدولية وقادرة على ضمان سلطتها القانونية والقضائية على صعيد عالمي. هذا إلى جانب مخاطر انتشار الأوبئة والأمراض المعدية التي يصعب حصرها في مكان واحد أو محاربتها على صعيد مناطقي أو وطني[12].

الآثار الثقافية للعولمة

لعل أخطر النتائج المترتبة على العولمة - باعتراف معظم الباحثين - تلك المتصلة بمخاطر الاقتلاع الثقافي والخوف من فقدان الهوية لدى العديد من الشعوب والأمم والفئات الاجتماعية التي تزداد

هامشيتها وضياعها وتخضع لمخاطر الحروب الأهلية الكامنة والمتفجرة في أي مكان من العالم.

صحيح أن ما يحدث اليوم يشكل تغيرا هائلا تدخل معه البشرية في عصر المجال السمعي - البصري، والتواصل الفوري والمباشر، أي أن النمط التلفزيوني هو المسيطر كما لو أننا إزاء عالم افتراضي أثيري يتألف من الصور والإشارات والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الإلكترونية الدائمة البث، بما بات يشكل تهديدا لمنظومات القيم والرموز وتغييرا في المرجعيات الوجودية وأنماط الحياة، حيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب الأخرى نفسها عارية أمام تدفق الرسائل والعلامات التي تجوب العالم على مدار الساعة حاملة معها أبطالا ورموزا جديدة، أخذت تملأ مخيلة المشاهد بدءاً بعارضات الأزياء ونجوم الكرة، وصولا إلى رموز الفن والسينما والأعمال والألبسة والأطعمة وأنماط السلوك والمفردات اللغوية المتكررة. وصحيح أيضا أن مايحدث لا يمكن تجاهله ولا يجدي معه الموقف الانفعالي ومحاولات القفز فوقه، لكن من غير الصحيح اعتبار أن مايجري يعني تجاوز تعدد العوالم نحو عالم واحد ذي نمط موحد، كما يعتقد القائلون بانتصار نموذج كوني وحيد فالزمن الإلكتروني الذي يوحد الناس مكانيا في عصر العولمة، يتواجد جنبا إلى جنب مع الأزمنة التراثية والخبرات الحياتية التي لاتنتج سوى التباين والتفاوت، مما يعني وجود ثقافات تتفاعل وتتنافس وتتغير بفعل الاحتكاك والتبادل مع الثقافات الأخرى أو بفعل التطور الذاتي الناجم عن الديناميات الداخلية لكل ثقافة على حدة [١٣]. ومع أن قدرات العولمة الثقافية المدعومة بوسائل الاتصال الحديثة قد تمكنت من اختراق الحدود الثقافية انطلاقا من مراكز صناعة وترويج الثقافة السائدة ذات الطابع الغربي المؤمرك، وألغت إمكانيات التثاقف كخيار يعني الانفتاح الطوعي على المنظومات الثقافية عبر آليات التأثر والتأثير المتبادل، لصالح اكتساح واستباحة الفضاء الثقافي الذي يعزز قيم الغالب الثقافية ومثله ونظرياته على حساب قيم المغلوب ورؤيته للعالم، والمهدد دوما بالانزواء والاحتماء بحدود التراث أو التاريخ القومي، أو بالذوبان في خضم الثقافة السائدة والضياع في تيارها الجارف. أما الخيارات الواقعة خارج حدود الانعزال أو الذوبان فقد أصبحت أكثر صعوبة في ظل التهديد الذي تفرضه العولمة الثقافية المجحفة المزودة بتكنولوجيا الإخضاع الجديدة ممثلة بالتحالف بين الثقافة والتقنية، لفرض الغلب الحضاري وتسويغه، وكسر الممانعة الثقافية للشعوب الأخرى، واختزال غنى ثقافتها وعمقها الحضاري، إلى بعد فولكلوري يشهد على غربتها وأسطوريتها وانتسابها إلى متاحف التاريخ.

ما الجديد في الصراع الثقافي؟

كانت الثقافة ولا تزال أحد مظاهر الصراع بين الأمم والحضارات، وبينما اقتصرت الصراعات الثقافية ورؤى العالم في الماضي على التأثير والتأثر المتبادل عبر التجاور

الجغرافي والسفر والتجارة، ومن ثم عبر الحروب التي تفرض في نتيجتها ثقافة الغالب وطرائقه في العيش عبر آلية التقليد والمحاكاة التي أجاد العلامة «ابن خلدون» في تفسيرها، وبقيت العوامل العسكرية والاقتصادية القائمة على استعمال القوة المادية هي الحاسمة في إخضاع الآخرين وفرض شروط المنتصرين عليهم، نشهد اليوم تحولا جذريا في أدوات وتقنيات إدارة الصراع سببه التطور الذي نشهده في ميدان إنتاج المعارف والأفكار والرموز والقيم، أي أن الصراع الثقافي قد انتقل من كونه عاملا مساعدا ليصبح أبرز حقول الصراع المعاصرة. وما الحديث الذي يكثر تريده اليوم عن «صدام الحضارات» كما قدمه «هنتغتون» وتحدث فيه عن خطر «الإسلام» أو «البوذية» على الغرب، وما قابله من ردود الفعل والمواقف المتشنجة، إنما المفهومة والمبررة، من الممارسات الغربية إلا مؤشرات على المكانة المهمة التي أخذ يتبوأها لرأس المال الرمزي بوصفه فعلا كفاحيا ينتج يوميا أدواته وأتباعه، وخصوصا في المناطق التي لم يفلح فيها الاستعمار التقليدي في الحصول على تسليم حضاري - ثقافي كاملين كما في اليابان والعالم العربي والصين والعديد من الدول الإسلامية ، وذلك بخلاف ما جرى في معظم أفريقيا وأمريكاالوسطى والجنوبية، فضلا عن أمريكا الشمالية، التي نجح فيها الاستعمار الانكلوساكسوني ومن ثم البرتغالي الاسباني والفرنسي، وتمكن من مسخ شخصيتها الحضارية وتوطين لغاته وثقافاته على حساب ثقافات سكان البلاد الأصليين.

ومع إدراكنا العميق لتلازم الإخضاع السياسي والاقتصادي مع الهيمنة الثقافية. حيث لا فاصل حقيقي في سيرورة العولمة بين متغيرات الاقتصاد والسياسة وبين الثقافة والقيم، إلا أننا نعتقد أن مفاعيل ثورة الاتصالات والضخ الإعلامي المتواصل المرافق لمجتمع المعلومات، قد جعل من محاولات الانغلاق والانكفاء الثقافي مجرد ردود فعل سلبية وغير فاعلة طالما بقي الواقع الراهن لعدم تكافؤ القوى قائما. ففي ظل استمرار التفاوت بين الشمال والجنوب يصبح الحديث عن إمكانية التثاقف والحوار بين الحضارات اسم بغير مسمى. فلم يعد التثاقف - في ظل غياب التكافؤ الراهن - يعني الاحتكاكات الحضارية الثقافية والاجتماعية التي تؤدي إلى الانتقال الحر للثقافة وإلى التفاعل بين الحضارات بحيث تؤدي إلى تقدمها وازدهارها، بل أصبح توصيفا لجملة من العمليات المفروضة وغير البريئة، وان تسترت بلبوس المدنية واستندت إلى مبادىء حرية انتقال الثقافات والأفكار، إذ إن هذه المبادىء نفسها هي التي تقول بالتنوع الثقافي وبحق جميع الشعوب والمجتمعات في التعبير عن ثقافاتها والحؤول دون ذوبانها في تيار الثقافة السائدة [١٤]، وهي نفسها أيضا التي تحاول اختزال التعددية الحضارية والغنى الذي تختزنه ثقافات العالم، إلى نمط استهلاكي وغربي مؤمرك ووحيد.

كيف يمكن مواجهة الآثار السلبية للعولمة؟

لقد بات واضحا أن أولى خطوات مواجهة الآثار السلبية للعولمة تكمن في تجنب الرفض الانفعالي أو القبول المجاني لأنهما لن يغيرا في حقيقة ما يجري ولن يقللا من خطورته. كما أن الاكتفاء بترديد مقولات الهيمنة أو الامبريالية، واعتبار العولمة صيغة لاشتغال الرأسمالية في عالم ما بعد الامبريالية، على رغم صحته، لم يعد يجدي نفعا. فظاهرة العولمة، وبما تنطوي عليه من ميكانزمات اقتصادية وتقنية وسياسية وإعلامية، قد بلغت من الرسوخ والصلابة حيث تصعب مواجهتها بشكل فعال عبر خطاب ايديولوجي فقد الكثير من بريقه النضالي ونقاط قوته السابقة نتيجة لبروز معطيات وعناصر جديدة في دائرة الصراع.

كما أن القول بأن العولمة الراهنة متحيزة ومهيمن عليها من قبل القوى العظمى وخصوصا أمريكا، لا يعدو كونه توصيفا لواقع الحال. وعليه فلا بد من دفع النقاش خطوة إضافية والتساؤل عن آفاق هذه العولمة، وهل هي قدر محتوم وخيار وحيد لا يمكن استبداله؟

يجدر التمييز في سيرورة العولمة بين كونها حركة موضوعية ومسيرة طبيعية وشاملة للتطور الاقتصادي والتجارة الدولية، اعتمادا على تعميم قانون القيمة على الصعيد العالمي، وما يلازمها وينتج عنها من حركات اجتماعية وتوجهات إنسانية (كحركة السلام وحقوق الإنسان، منظمات حماية البيئة وحماية الكوكب، التوجيهات الديمقراطية ومكافحة الفقر، احترام التنوع الثقافي وحوار الحضارات، الحفاظ على حقوق المرأة والطفل... إلخ) والتي تمثل الجانب الإيجابي المتفائل من حركة العولمة، وبين من يعتبر العولمة شرا لا بد من التصدي له بشتى الوسائل، وخطرا على المجتمع البشري يؤدي إلى ازدياد هائل في معدلات البطالة ورمي الناس إلى الشوارع، إلى جانب تدهور مستويات المعيشة، وانخفاض الأجور، وتقلص الخدمات الاجتماعية، وتراجع دولة الضمان والرعاية الاجتماعية وتحول وظيفة الدولة إلى مجرد «حراسة النظام» أو الفوضى العالمية الجديدة المتجسدة في هيمنة قوة أو دولة معينة، وتسويق قيم حياة وثقافة محددين، وتبرير المصالح السياسية والاقتصادية للشركات المتعددة الجنسية والمؤسسات الاقتصادية الدولية وعلى حساب الأغلبية الساحقة من البشرية[١٥].

وما يستحق المقاومة والرفض فعلا هو هذا الجانب الهيمني الأحادي من العولمة، الذي يكرس التفاوت بين الشمال والجنوب، وبين الأغنياء والفقراء داخل المجتمع الواحد. ما يجدر تعريته هو الخطاب الأيديولوجي التبريري والدعائي الذي يرى في الرأسمالية الليبرالية تتويجا لمسيرة التاريخ الإنساني وغايته القصوى. ما يستحق الاستهجان هو المعايير المزدوجة وتسخير مؤسسات المجتمع الدولي لمصلحة الأقوى بعيدا عن معايير الحق والعدل ومبدأ التعامل بالمثل مع مختلف الأمم والشعوب.

ثمة ميل آخر شديد الخطورة تفصح عنه عملية العولمة الجارية اليوم. فبعد أن تلازمت الديمقراطية وحرية السوق كركنين قارين من أركان التطور الرأسمالي ولفترة طويلة، يبدو واضحا مع العولمة الراهنة أن ذلك التوازن قد أصبح مختلا لمصلحة السوق وعلى حساب الديمقراطية، «إذ إن مجتمعا يقوم على أسس ديمقراطية يضمن لنفسه الاستقرار، فقط حينما يشعر الناخبون ويلمسون أن حقوق الجميع تراعى وتؤخذ في الاعتبار، وليس حقوق المتفوقين اقتصاديا ومصالحهم فقط»[16] هذا إلى جانب القلق الجدي من تحول القوة الاقتصادية لليبرالية المتوحشة إلى سيطرة سياسية يصعب التنبؤ بنتائجها! وليس التدخل في الشؤون الداخلية للدول الذي تمارسه المؤسسات المالية والهادف إلى خفض الإنفاق الحكومي على الخدمات والرعاية الاجتماعية أو رفع الدعم عن السلع الأساسية، وخصخصة كل الخدمات وإزالة جميع التشريعات التي تعيق نشاط رأس المال الأجنبي، إلا نماذج من النتائج المحتملة لترجمة الطغيان الاقتصادي إلى طغيان سياسي، والذي يعني فيما يعنيه انكفاء دور الدولة وتهديد السيادة الوطنية لصالح حكومة الظل العالمية المتخفية وراء إملاءات البنك الدولي والشركات متعددة الجنسية ونادي السبعة الكبار!

ولا يقل عما سبق الخطر الاجتماعي الناجم عن انتصار تيار العولمة التي لن تحتاج سوى كفاءات وجهود نخبة لا تتعدى ٢٠٪ من البشر حسب تقديرات بعض الباحثين، مع توظيف كثيف للتكنولوجيا لتواصل تحقيق غاياتها في المزيد من الربح والمزيد من السيطرة، في حين يلقي بالكتلة الكبرى المؤلفة من ٨٠٪ من السكان إلى قارعة الطريق يعانون البطالة والعوز المادي والروحي[17]، ويتحول قسم كبير منهم إلى فقراء يستحقون العون والمساعدة على طريقة برامج الإعانة أو عبر التبرعات والهبات من أصحاب النوايا الطيبة والمحسنين متعددي الدوافع والأهداف. وأميل إلى الجزم بأن الوجه الآخر من هذه القضية أكثر مأساوية وينطوي على إشكالية قيمية وثقافية كبرى. فبعد أن كان العمل الإنساني ومنذ فجر الحضارة تعبيرا عن قيمة الإنسان ورمزا لمعنى وجوده، وبعد أن تأصلت أخلاقيات العمل وأصبحت جزءا من الوجدان وأحد مقومات الشخصية الإنسانية المزدهرة، يصبح معظم البشر، فجأة، خارج علاقات العمل منفصلين عن جدواه وغايته، مبعدين إلى خارج حدود الفاعلية والتأثير وفي بحث متواصل عن المعنى في مجتمع وثقافة «اللاعمل» وكأن اليوتوبيا التي حلم بها الفلاسفة عن عالم خال من الضرورة، تتحقق في زمن العولمة ولكن بصورة مقلوبة ومأساوية تفوق معاناة «سيزيف» المبتلى بعمل شاق بلا غاية، بأنها معاناة بلا عمل ولا غاية!!

الاستراتيجية الغائبة وعناصر المواجهة

يجدر التوضيح بأن بناء عناصر ومقومات مواجهة العولمة لا تهدف إلى الوقوف في وجه التحولات الكبرى والتغيرات الحاسمة التي يشهدها العالم على أكثر من صعيد، فهذا ضرب

من الوهم وانقلاب على منطق التطور التراكمي والطفروي للتاريخ. فالمقصود من امتلاك تلك المقومات والعناصر تشكيل مكونات لصياغة رؤية استراتيجية تمكن العرب، وبالتالي شعوب الجنوب المتضررة من توجهات العولمة الحالية، من تخفيف الآثار السلبية والتفاعلات غير المرغوبة المصاحبة للعولمة، وإتاحة الفرصة للعمل على إيجاد عولمة بديلة أكثر إنصافا تمكن جميع الأمم والشعوب من صياغة مستقبلها والمشاركة في صنع مصير العالم. ولا أظن أن هذا المطلب وهمي أو مستحيل. إذ يبين تأمل الأحداث أن ضروب المقاومة ومؤشرات الرفض بدأت تتخلق في غير مكان وعلى أكثر من مستوى وصيغة في العالم أجمع وإليكم بعض الأمثلة.

فعلى صعيد البحث النظري، ثمة اعتراضات عديدة ووجيهة على العولمة تنطلق من واقع أن العولمة الحالية متحيزة ومهيمن عليها من القوى الكبرى وخصوصا أمريكا. يشير الباحث الفرنسي «مارك اوجيه» في كتابه «حرب السلام» إلى غزو الصور الذي صار يغطي الأرض كلها، بأنه «غزو يشنه نمط جديد من الخيال الذي يعصف بالحياة الاجتماعية، يصيبها بالعدوى ويخترقها إلى حد أنه يجعلنا نشك فيها، في واقعها وفي معناها وفي المقولات الخاصة بالذات والآخر التي تتولى تكوينها وتعريفها». وينبه وزير الخارجية الكندية السابق «فولكنر» إلى أحد أبعاد الهيمنة المنفردة للولايات المتحدة على العالم بقوله: «لئن كان الاحتكار أمرا سيئا في صناعة استهلاكية، فإنه أسوأ إلى أقصى درجة في صناعة الثقافة، حيث لا يقتصر الأمر على تثبيت الأسعار، وإنما تثبيت الأفكار أيضا»[18].

ولا يتوقف الأمر عند آراء الباحثين الأفراد، بل يتعداه إلى سياسات الدول المتقدمة التي أدركت خطورة الاستفراد والهيمنة على مقدرات العالم وثقافاته، ففي فرنسا، هناك إجماع على اتخاذ كل الإجراءات الكفيلة بحماية اللغة والثقافة الفرنسيتين من التأثير الأمريكي، ومنها إصدار قانون يلزم محطات البث التلفزيونية بألا تزيد نسبة البرامج الأجنبية من إجمالي البث عن ٣٠٪، وفي اتفاقية التبادل التجاري الحر بين أمريكا وكندا، فرضت الحكومة الكندية على الإدارة الأمريكية استثناء كل الصناعات الثقافية والإعلامية من الاتفاق المذكور[19].

ولم تكن دول عدم الانحياز أقل تخوفا من مفاعيل العولمة وآثارها. فقد ورد في البيان الختامي لمنظمة دول عدم الانحياز «أن العولمة تشكل تهديدا خطيرا للحريات التي اكتسبت حديثا ما لم تتم حماية مصالح دول الجنوب بصورة فعالة .. إن العولمة يجب ألا تجتاح الجميع أمامها، ويجب ألا تتسم بالشمولية بل ينبغي أن تتم بشكل تدريجي، وبأسلوب يكون معه للغالبية التي تمثل البشرية رأي فيه، وألا يقتصر الأمر على قبول الغالبية لما تراه الدول القوية فقط»[20].

وبسبب اتساع وشمولية تيار العولمة الحالي، وبسبب تعدد المتضررين أفرادا وشعوبا، وانتمائهم إلى مختلف الأمم والأصقاع، كان لابد للمواجهة أن تكون في مستوى الحدث

واتساعه، فكانت حركات حماية البيئة وسلامة الكوكب، وحركات حقوق المرأة والطفل، ومنظمات حقوق الإنسان والسلام ومكافحة الفقر واحترام التنوع الثقافي، التي يزداد انتشارها ويتم الاعتراف بها على مستوى العالم أجمع. يكون هذا الاتجاه نواة للمجتمع المدني العالمي، الذي يستطيع بعد تخلصه من عوالقة الايديولوجية، أن يشكل فضاء ديمقراطيا لفعالية البشر ويوجه نضالاتهم ويؤطر قدراتهم المرشحة للنمو الهندسي المتعدد المراكز، والذي يعد بولادة عالم بديل وعولمة ذات ميول تحررية تتمكن الشراكة الإنسانية من خلالها، من الحفاظ على تنوعها الثقافي الذي شكل عامل إغناء للحضارة الإنسانية وأحد أسباب تطورها العميقة. من هنا كان تفريق محمد عابد الجابري بين العولمة والعالمية معبرا، فالعولمة عنده «إرادة للهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء الخصوصي، أما العالمية «Universalism» فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي: العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ماهو عالمي وكوني»(٢١).

وانطلاقا من إدراك أهمية مواجهة العولمة عبر عولمة النضالات الاجتماعية، انعقد في دافوس في نهاية الشهر الأول من العام ١٩٩٩ لقاء عالميا للحركات والمنظمات الاجتماعية غير الحكومية، وذلك في موازاة المنتدى الاقتصادي العالمي الذي ضم كبار الشخصيات السياسية والصناعية وممثلي الشركات المتعددة الجنسية. واستطاع اللقاء من أجل «دافوس آخر» أن يناقش وبحضور ستين شخصية من مختلف أنحاء العالم قضايا التجارة والاستثمار واتفاقات منظمة التجارة العالمية، اتفاقات حماية الحرية الفكرية، الفئات الاجتماعية العديدة دون قانون، دون عمل، دون حماية اجتماعية، التي نشأت بعد التغيرات التي عصفت بمفهوم الدولة الراعية في عصر العولمة ... إلخ. وأصدر المجتمعون في نهاية مناقشاتهم بيانا ختاميا جاء فيه أن «السياسات المطبقة في السنوات الأخيرة بمبادرة من الزعماء المجتمعين في دافوس، السياسات المحددة في إطار الغات / منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، أدت إلى منح مصادر متوافرة غير فاعلة، غير متوازنة، غير «ليبرالية»، غير عادلة، مما أدى إلى سباق حثيث على الأرباح وإلى احتكار جوهر الثروات العالمية وتلف النظام الاقتصادي للكوكب، يعترفون اليوم بأنهم أخطأوا، إلا أنهم يواصلون الادعاء بأن سير اقصاد السوق الرأسمالي الحالي، الليبرالي غير المنظم يبقى الوحيد الممكن. وفي مواجهة التحديات المتعددة التي تطرحها العولمة قررنا، انطلاقا من المعارضات والتيارات التي نمثلها والتي نتضامن معها، تنسيق جهودنا وبلورة ضغوطاتنا.»(٢٢). ولعل أهم مافي هذا التوجه هو بعث الروح في فكرة عولمة النضالات الاجتماعية واستخدام وسائل العولمة نفسها من أجل التنسيق والتفاعل بين الحركات المختلفة التي تنشأ هنا وهناك.

كما ورد في البيان الختامي لندوة القاهرة حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟» «إن الفكر الأمريكي يقود الحضارة اليوم، وهو يقوم بتفريغ الإنسان من الشعور.. إن الغرب يحاول إرساء نفسه كالحضارة الوحيدة، وهو يختزل التنوع الثقافي وينظر إلى تجاربه باعتبارها تجارب كونية»[٢٣].

تشير الوقائع والمعطيات السابقة إلى وعي متزايد بدا يتبلور في غير مكان من العالم مدركا مخاطر العولمة، ومحذرا من آثارها السلبية على السيادة الوطنية للدول، بدأ من نتائجها المحتملة على الهوية والخصوصيات الثقافية للشعوب والأمم، إلا أن المؤشرات السابقة وعلى أهميتها لم تتمكن من بناء استراتيجية واضحة تمكننا كعرب من المشاركة الفاعلة في العصر ومن التفاعل مع المعطيات الإيجابية للعولمة وتحسن موقعنا وقدرتنا على مواجهة سلبياتها، فهل يمكن الحديث عن استراتيجية عربية محتملة للتفاعل مع العولمة؟ وما هي عناصرها؟

يقتضي الموقف النزيه الاعتراف بصعوبة إيجاد استراتيجيات بديلة مناقضة للنظام الثقافي والإعلامي السائد في عصر العولمة. حيث لا حلول جاهزة ولا رؤى مكتملة في هذا المضمار وإذا كان صحيحا أن نتائج المواجهة بين العولمة وبين بقية الأمم والشعوب المتضررة مما يجري ليست محسومة سلفا، فإنه من الصحيح أيضا أن تلك النتائج مرهونة إلى حد بعيد بالذي ستفعله بإمكانياتها ومواردها واستراتيجيتها المتبعة في إدارة الصراع أو في تنمية التعاون أو في انتهاج سياسات تنطوي على مزيج من الصراع والتعاون كما تفعل الصين مثلا.

ليس من المبالغة القول بغياب أية استراتيجية عربية معلنة لمواجهة تبعات العولمة، وليس من باب التواضع ترك النقاط المتعلقة بالعولمة الاقتصادية للباحثين والمحللين الاقتصاديين العرب ليقدموا تصوراتهم وآراءهم النقدية بشأن الإصلاحات الهيكلية والخصخصة والسياسات المالية والنقدية والتأثيرات القائمة والمحتملة لنشاط الاستثمارات الأجنبية وتراجع النمو وازدياد الفقر ودور المؤسسات الدولية والشركات الفوق قارية، فيما يشهده الاقتصاد العالمي من الهزات والتحديات، حيث يمكن لتلك التحليلات والأبحاث أن تسرع الخطوات العلمية والإجراءات الكفيلة بقيام السوق العربية المشتركة كمدخل حقيقي لبناء استراتيجية تمكننا من التفاعل مع العولمة من منطلق الفاعلين والمشاركين في صناعة الحدث وليس مجرد متأثرين سلبيين به.

العولمة والثقافة

لقد بات واضحا أننا أصبحنا، مع مختلف شعوب الأرض، في دائرة تأثير العولمة. ومع أني لا أختلف مع القائلين بالتأثيرات السلبية بل والخطيرة للعولمة على الهويات القومية والخصوصيات الثقافية المهددة، إلا أنني لا أرى في نزعات التقوقع والانكفاء والخوف المبالغ

فيه على الهوية الثقافية سوى ردود فعل سلبية، وربما ستارا يحجب الخشية من الأفكار النقدية العالمية والتي من شأنها زعزعة مواقع النخب السياسية والثقافية المتعاقبة. هذا إلى جانب ما ينطوي عليه الخطاب القائل بالتقوقع والانقطاع من فهم ما هوي ينظر إلى الهوية ومكوناتها من منطلق أنها هوية مغلقة وأحادية ومنتهية ولا يمكن تعديلها، في حين تبين المعاينة النقدية للعناصر التي تشكل الهوية، من لغة وثقافة وانتماء مشترك، أن الهوية يمكن أن تكون مركبة ومفتوحة ومرنة وقابلة لإعادة التشكل، وهي مرهونة بقدرة المجتمع على تأمين الإشباع الضروري للحاجات الثقافية والجمالية والروحية لأفراده وإعادة صياغتها بما يتوافق مع المهام المطروحة ويستجيب للحاجات المتجددة.

وباعتبار أن مستقبل الثقافة العربية وفاعليتها ليس مرهونا بالتحديات الخارجية التي تحملها العولمة على أهميتها فحسب، بل يتصل بقدرة هذه الثقافة على إقامة حوار داخلي بين اتجاهاتها وتياراتها وأفكارها، أي بقدرتنا كعرب على إعادة بناء وحدة الفضاء الثقافي العربي بما يضمن حرية تداول الأفكار والمنتجات الفنية والأدبية إلى جانب تدعيم النشاط الإبداعي وتحريره من الممنوعات والمحرمات، بحيث يصبح الحوار الثقافي والحضاري العربي مقدمة وشرطا لأي ممانعة ثقافية أو مبادرة منتجة للتواصل مع الثقافات الأخرى(٢٤).

ونظرا للأهمية القصوى التي تتبوأها ثقافة الصورة والبث المتلفز الذي أضعف العمل بنظام المخاطبة الثقافية التقليدية عبر الكتب والصحف والمجلات وصولا إلى المدارس والجامعات، فإن المشروع الثقافي الغربي في عصر العولمة قد أصبح في عهدة الامبراطوريات السمعية- البصرية بما تملكه من نفوذ وإمكانات وسلطة تمكنها من تقديم مادتها الإعلامية للمتلقي في قالب مشوق يجذب الانتباه عبر «تكنولوجيا الإثارة والتشويق» ويقارب عتبة المتعة ومعها يبلغ خطابه الايديولوجي وأهدافه الاستهلاكية، ويسهم في وأد حاسة النقد لدى المتلقي الذي يجد نفسه في نهاية المطاف قابلا لتمرير وتقبل جميع القيم والمواقف السلوكية دون اعتراض عقلي أو ممانعة نفسية، في وضعية شديدة الشبه بوضع السم في الدسم(٢٥).

وبسبب كثافة وخطورة الاختراق الثقافي الذي يتعرض له نسق القيم ونظام إنتاج الرموز في المجتمع العربي، فإن مؤسسات الاجتماع والثقافة التقليدية وهما الأسرة والمدرسة لم تعودا قادرتين وفق صيغ أدائهما الحالية على حماية الأمن الثقافي للمجتمع، والإيفاء بحاجات أفراده من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات التي أصبحت تصاغ خارج حدود الجغرافيا والاجتماع والثقافة الوطنية.

وهذا ما رتب استحقاقات إضافية تمس الأمن الثقافي ومكونات الهوية. لا تستطيع المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية مواجهتها ما لم تتخل عن نظم عملها العتيقة، وتتحرر من الذهنية الرقابية على الإنتاج الرمزي لأنها لم تعد مجدية من جهة، ولأنها عاجزة

عن إشباع حاجات الناس الثقافية والجمالية عبر الفيلم الجيد والبرنامج الثقافي الممتع والخبر الهام وبمواصفات إعلامية راقية من جهة أخرى. لقد أصبح الإعلام صناعة تتطلب الكثير من الجهد والمال والمصداقية، وتحتاج قبل كل ذلك الشفافية كي تتمكن من المنافسة في عالم مفتوح على خيارات لاتنتهي من البرامج وقنوات البث وعلى مدار الليل والنهار.

ولا تقتصر مواجهة العولمة الثقافية على مؤسسات الدولة الرسمية فقط، بل إن نجاعتها تشترط امتدادها لتطال المثقفين والمهتمين بالشأن العام ومنظمات المجتمع المدني المعنية بشؤون الثقافة والمجتمع.

ولعل في طليعة مهام هؤلاء تعرية ونقد المقولات الأيديولوجية للعولمة، خصوصا وأن العولمة تزعم بلسان منظريها أنها ضد كل الايديولوجيات. والمقصود بايديولوجيا العولمة جملة الأفكار والمشاريع الثقافية المتصلة بالدولة والأمة والإنسان والتي تبرر هيمنة اقتصاد السوق على العالم.

أولى مقولات ايديولوجيا العولمة والتي تقبل كبداهة غير قابلة للنقاش، تنطلق من أن العولمة بما هي تجاوز للحدود القومية، فإنها في الوقت نفسه مقدمة لتكوين القرية الكونية التي توحدها وسائل الاتصال والمعلومات، ويتكون فيها إنسان جديد يأخذ ملامحه من عصر جديد ولغته من لغة المسيطر، ويغدو انتماؤه إلى القرية الكونية، بالتالي، أقوى من الانتماء لأي أمة أو قومية.

تخلط المقولة السابقة عمدا بين واقع تزايد الاتصال والتعارف بين الشعوب الناتج عن إنجازات الثورة التقنية في مجال الاتصالات وهو أمر فعلي وتوصيف موضوعي للواقع، وبين المضمون الخفي لمقولة القرية الكونية والتي تعني أن كل شيء في العالم بات مفتوحا على الأثير اللامتناهي، والهيمنة الفعلية لمن يمتلك وسائل الإعلام. وهذا ما أعلنه «جوزيف ناي» أمين عام وزارة الدفاع الأمريكية «الدولة الأقوى هي التي تتبوأ ثورة المعلومات». ولم يخف «ديفيد روشكوف» المدير الحالي لمعهد كسينجر فهمه لمضمون القرية الكونية عندما قال: «إن الهدف الأساسي للسياسة الخارجية في عصر ثورة المعلومات، هو الفوز في معركة التدفق الإعلامي بالسيطرة على موجات البث مثلما كانت بريطانيا العظمى تسيطر على البحار»، ويضيف موضحا «إن من مصلحة الولايات المتحدة إذا تواصلت أطراف العالم عبر الراديو والتلفزيون والموسيقى أن تكون القيم الأمريكية هي قيم العالم المشتركة»[٢٦]. هذا بالإضافة إلى ما يخفيه تعبير القرية الكونية من الفروق والتمايزات بين مراكز العالم وأطرافه بين الشمال المتقدم والمسيطر والجنوب الفقير والغارق في مشكلات التخلف والديون وانخفاض مستويات المعيشة والأوبئة والفقر.

وثاني مقولات أيديولوجيا العولمة تلك التي ترى في إطلاق قوى السوق والخضوع لآليات وقوانين السوق الحرة بعيدا عن تدخل الدولة، سببا كافيا لإحراز النمو الاقتصادي والتقدم، وتقوم بناء على تلك المقولة بالعمل على تأمين جميع الشروط اللازمة لنشر اقتصاد السوق في

جميع أرجاء العالم عبر المؤسسات والمنظمات الدولية المختصة، وعبر فرض الاتفاقات والضمانات الكفيلة بإطلاق قوى السوق بغض النظر عن النتائج الاجتماعية التي تطال شرائح واسعة من السكان. وما الأزمة الاقتصادية التي شهدتها دول شرق آسيا والتي امتدت إلى امريكا اللاتينية مع احتمال اتساعها لتشمل دولا أخرى إلا دليلا ملموسا على أن قوانين السوق ليست كافية بحد ذاتها، ومن هنا تتزايد اليوم الأطروحات التي تقول بضرورة تدخل الدولة لتوفير الحد الأدنى من الاستقرار إلى جانب التفكير في ضمانات وإجراءات تجنب العالم الدخول في أزمات مماثلة.

فالأزمة التي اجتاحت دول جنوب شر ق آسيا منذ تموز ١٩٩٧ والتي كانت تسمى «النمور الآسيوية» وامتدت لتضرب روسيا ثم البرازيل مهددة باكتساح المزيد من الدول دفعت برئيس وزراء كندا إلى التساؤل «إنني لا أفهم حتى الآن أن تكون هناك دولة قوية اقتصاديا في الصباح، وفجأة تنهار في المساء وتصبح على شفا الإفلاس، والأكثر من هذا دفع المواطنون العاديون ثمن الانهيار الذي صنعته قوى عالمية باسم العولمة».

وبعد أن بشرت النخبة المسيطرة في الاقتصاد الأمريكي طويلا بالعولمة اعتمادا على الخصخصة والليبرالية والتحرير المالي أشاعت أن لديها «الصيغة الوحيدة الرابحة للنجاح الاقتصادي، صيغة تصلح لكل بلد، غنيا أو فقيرا ولكل شخص، قويا أوضعيفا ... وهي الخصخصة زائد الليبرالية زائد العولمة والتي تساوي رأسمالية «توربينية»، رأسمالية الرخاء»[٢٧]. على حد تعبير «ادوارد لوتارك». ثم اكتشف الجميع وفي قلب الزلازل أن هناك عشرات البلايين من الدولارات اقترضها القطاع الخاص في الدول المذكورة من المؤسسات الاقتصادية الدولية في الخارج بغير علم الدولة أو حتى دون إخطار البنك المركزي، فأصبح على الدول أن تلتزم هي نفسها بتسديد تلك القروض الفلكية وعلى حساب دافعي الضرائب من المواطنين العاديين، وأكثر من ذلك أصبح لزاما على تلك الدول الضحايا بيع مؤسساتها الوطنية (العامة والخاصة) إلى الأجانب تحديدا وبأسعار زهيدة تجنبا للانهيار الكامل لدرجة دفعت «كلاوس شوب» رئيس منتدى دافوس الذي يمثل الشركات العملاقة إلى التحذير «من أن العولمة قد تؤدي إلى انتكاسة مفاجئة لا يمكن السيطرة عليها، وأن قيام الرأسمالية المعولمة يتجاهل مصالح غالبية السكان ويشكل تحديا لمجمل البناء الاجتماعي الذي تقوم عليه الديمقراطية». وحتى إن رئيس صندوق النقد الدولي «ميشل كامديسو» و«جيمس ولفنسون» رئيس البنك الدولي يتحدثان للمرة الأولى عن أهمية مراعاة «البعد الاجتماعي» في ما تمارسه رأسمالية العولمة الجديدة[٢٨]. ومع أن هذه المواقف والتصريحات قد جاءت متأخرة ولا تصلح حتى في أن تكون عزاء لمئات الملايين من البشر الذين دفعوا ضريبة ما حدث من كدهم ومكتسباتهم، إلا أن أهميتها تنبع من صدورها عن أقطاب وممثلي قوى العولمة، ومن تعريتها

للأفكار التبشيرية لمروجي ايديولوجيا العولمة والمنبهرين بها في العالم العربي، الذين يقعون ضحية خديعة مزدوجة تتصل في طرفها الأول بجهل حقيقة ما يجري أو تجاهله، وتطال في طرفها الثاني العجز عن قراءة حدث العولمة وتفسير أسبابه، هذا عدا إمكانية التنبؤ باحتمالات تطوره المستقبلية بعيدا عن التبسيط المل والتفاؤل الساذج اللذين لم ينتجا سوى وهم المعرفة.

أما ثالث المقولات الايديولوجية للعولمة، وربما أخطرها، فتلك القائلة بـ «حق التدخل» لاعتبارات سياسية أو إنسانية! والتي اعتمدتها الولايات المتحدة للتدخل في شؤون الدول الأخرى[٢٩]. وذلك عبر تسخير المؤسسات الدولية والهيمنة على مجلس الأمن كما حدث في هايتي والصومال ولبنان والعراق وليبيا والسودان والبوسنة وبنما وغيرها.

إن ابتداع حق التدخل إنما يعني تفرد أمريكا بدور شرطي العالم على مرأى الشرعية الدولية أو رغما عنها. انطلاقا من توجه سياسي يرى أن القوة هي الحق وأن امتلاكها يبرر الاستفراد الأمريكي بالعالم، ويبرر بالتالي ازدواجية المعايير والمواقف بعيدا عن العلاقات المتكافئة والتوجهات العقلانية والأخلاقية التي يحتاجها العالم لإدارة وتسيير شؤونه. ولا تتعدى مقولة «الاعتماد المتبادل»، (Interdependence) وحاجة الجميع إلى الجميع كونها مسكن لآلام ونتائج «حق التدخل» و(فبركة) كلامية تستهدف التلاعب بعقول السذج من أبناء الجنوب.

أحد إفرازات العولمة لن يكون لصالح بناء صيغة أعلى من الدولة القطرية على شاكلة الدولة- الأمة بل على العكس، إذ ينذر تفكك الدولة في الأطراف بانحدار إلى علاقات ما قبل الدولة، والتي يمكن أن يدخل المجتمع عبرها في صراعات قد تتخذ من القبلية أو العشائرية أو الطائفية عناوين لها، وهي في نهاية التحليل أشكال مختلفة من الحروب الأهلية المدمرة والصراعات العقيمة تاريخيا.

وليس ضروريا أن تكون إجراءات واستراتيجيات مواجهة الآثار الثقافية للعولمة من طبيعة ثقافية حصرا. فقيام السوق العربية المشتركة بما تعنيه من استجابة اقتصادية نوعية لتحديات العولمة، وبما توفره من إمكانيات وطاقات تشكل تحفيزا ورافعة إضافية لا نخراط العرب الواعي في العصر، ويمكن أن تكون مقدمة لسلسلة من الخطوات اللاحقة في مجال العمل العربي المشترك والتي يتوقف عليها، وإلى حد بعيد، موقع العرب في عالم الغد.

ومن المؤشرات الدالة والإيجابية على الصعيد الفكري، تنبه واتفاق التيارات الأساسية في الثقافة العربية (القومي والماركسي والإسلامي) على مخاطر العولمة الثقافية، وإن كان لكل تيار أسبابه وأولوياته ورؤيته لمواجهة تلك المخاطر. وربما يشكل هذا القاسم المشترك ركيزة الحوار الثقافي العربي المأمول ويكون نواة يمكن الارتكاز عليها لإجراء حوار موسع يضم دول الجنوب باعتبارها المتضرر الرئيسي من مفاعيل العولمة عموما والثقافية منها بشكل خاص.

موقع الخصوصية الثقافية

كي تكون مواجهة الآثار الثقافية للعولمة ـ اعتمادا على الخصوصية الثقافية ـ مجدية وفعالة لا بد لنا من التمييز بين نوعين من خطابات دعاة الخصوصية. خطاب الخصوصية الثقافية المغلقة الذي يتمركز حول أصول ثقافية نقية، ويتشبث بأنساب فكرية قارة لرفض الآخر وثقافته المغايرة، ظنا منه أن الخصوصية الثقافية ذات جوهر خالص غير قابل للتغيير، فتتم مثلنة الماضي، وترسيخ التعصب في أبعاده العرقية أو الدينية أو القومية لتكريس عقيدة أحادية مكتفية بذاتها ونافية لإمكانيات وجود عقائد مخالفة، ومعلنة بشكل مسبق عن لا شرعيتها، وعن ضرورة نقضها وإقصائها إن وجدت. وخطاب الخصوصية الثقافية النقدية المناوئ لنزعة التمركز الغربي وجميع أشكال التمركز التي تلغي الآخر، الذي يرى في الخصوصية الثقافية مجموعة من الخصائص والسمات التي تشكلت نتيجة تفاعل عوامل مركبة عديدة مع الواقع من طرف ومع الآخر / الخارج من طرف ثان، ولا يعتبر الخصوصية الثقافية جوهرا ثابتا ولا معطى جاهزا بقدر ما ينظر إليها بوصفها حصيلة تفاعل مع متغيرات ومعطيات الواقع المتحولة في إطار الزمن.

والآن أي من هذين الخطابين يمكننا من فهم آليات عمل العولمة الثقافية ويزودنا بإمكانيات مواجهة آثارها السلبية بشكل أنجع؟

مع تسليمنا بأن آثار العولمة الثقافية لا يمكن مواجهتها على صعيد ثقافي صرف، نظرا لما يربطها ببقية الصعد وخصوصا السياسية والاقتصادية من أواصر وعلاقات، إلا أننا نفترض أن خطاب الخصوصية الثقافية المغلقة عاجز عن مساعدتنا في أداء هذه المهمة بسبب تكوينه البنيوي الثابت، وبسبب عجزه عن إدراك طبيعية التحولات التي يشهدها العالم. بل وأكثر من ذلك ما يحتاج إلى تعرية من وجهة نظرنا هو أن الخصوصية الثقافية المغلقة تلتقي في العمق مع الأهداف الكبرى للعولمة الثقافية ـ على رغم تناقضهما الظاهر ـ على أكثر من صعيد وتتكاملان في القيام بنفس الأدوار والوظائف. فبينما تنظر ثقافة الصورة، بوصفها أحد مكونات آلية السوق، إلى وظيفة الدولة على أنها مجرد «خادم» للمصالح الاقتصادية للسوق، ترى ثقافة الانغلاق والتعصب في الدولة مجرد أداة للقهر والتسلط، ومن هنا فهي لا تكتفي بتكفيرها والدعوة إلى إقامة دولة الخلافة عوضا عنها، بل تكفر المجتمع أيضا وتعامل فئاته وأفراده بوصفهم تعبيرا عن الجاهلية. والتكامل بين ثقافة الصورة وثقافة التعصب أعمق مما يبدو للوهلة الأولى، وموقفهما الفعلي من المرأة ومن النزوعات الحيوية الكبرى كالجنس والعنف مشترك في العمق على رغم كل الاختلافات الظاهرة. وكلتا الثقافتين متمركزة حول ذاتها، نافية لغيرها، لا تعترف بالآخر إلا كنقيض أو عدو. فمن تهم الضلال والفساد والانحطاط إلى مستوى اللذات الحسية المباشرة التي توجه إلى ثقافة الصورة، إلى الظلامية والتحجر والعنف

والتطرف كتهم موجهة إلى الثقافة الأصولية. تبقى الحرب مفتوحة ويصبح التكفير والإقصاء المتبادل وادعاء المشروعية أهم ما يميز العلاقة بين الثقافتين[٣٠].

ومع ذلك، وربما بسببه تقوم «الشراكة التناقضية» بين الثقافتين بمحاصرة وتهميش الثقافة العقلانية، عبر تذويب «الأنا» في عصبية «النحن» وتقليص مساحة الاستقلال الشخصي فتتحول معتقدات الجماعة وأفكارها إلى يقينات كبرى غير قابلة للمساءلة والنقد في الثقافة الأصولية، ويؤدي اختزال الواقع إلى مجرد مادة إعلامية مشغولة بتقنيات عالية وما تنتجه من تأثير مشابه للتسليم باليقينات الكبرى عبر فرض «حقائق - مسلمات» وبشكل متواصل من خلال آليات الومضة والإثارة والإبهار، وبما لا يدع للمشاهد مجالا للاستيعاب والتحليل والنقد، فما بالنا بالاحتجاج أو الرفض!

وكلتا الثقافتين تدعيان امتلاك الحل الوحيد عبر سلطان العقيدة التي تتجاوز الناس بوصفها تنطوي على مشروعية ليست رهنا باختيارهم لأنها تنتمي إلى مرجعيات فوق بشرية في حالة الثقافة الأصولية، وبالمثل فإن سلطان المال وسلطة السوق قد أصبحت، ومنذ فترة ليست بالوجيزة، ما فوق وطنية، وليست رهنا بانتخابات أو تفويض وغير قابلة للمساءلة من أحد. ويتم العمل في الحالتين على اختزال الكيان الإنساني إلى أحد أبعاده بما يفقر التكامل الوجودي للإنسان، وينتج نماذج قابلة للانقياد والتسليم بمعنى التكيف السلبي بأقل الخسائر الممكنة ظاهريا.

يقلص الإنسان إلى بعده اللذوي الاستهلاكي في ثقافة اقتصاد السوق فتنحصر قيمته وتميزه بما يستهلك، بينما يقوم الإعلان بوصفه: «صناعة الموافقة وبيع الأحلام» بتعطيل الميل العقلاني والحس النقدي، فتتخلق هويات جديدة مقطوعة الصلة بواقعها وتاريخها ومرجعياتهاالثقافية الوطنية وتتمركز حول «النحن الاستهلاكية» التي تبتكر نجومها وقيمها المتصلة بالنجاح والربح باعتبارهما البوابتين الرمزيتين لامتلاك روح العصر والانتماء إليه[٣١].

في حين يختزل الإنسان في بعده المثالي المفترض عبر إذابته في «النحن» حيث لا كيان ولا ذاتية أصلية خارج حدود العصبية الأصولية التي تصعد الرغبات والحاجات الأولية الأساسية وتضفي عليها طابعا مثاليا مقدسا، يجد الفرد عبرها هوية مضخمة تكون بداهة موطن الفضائل والمثل العليا المكتفية بذاتها. وهكذا يبقى الوجود الإنساني متأرجحا وممزقا بين الرغبات والشهوات من جهة وبين المنع والتحريم والتعفف من جهة ثانية، ويكون اختزال الوجود الإنساني على طريقة ثقافة الصورة وما تبشر به من عالم الرغبة واللذة والإثارة هو الوجه المتمم لاختزال آخر تضطلع به الثقافة الأصولية بما تفرضه من تعاليم الامتناع والتقشف والتحريم. ونصل في الحالتين إلى انعدام التوازن الوجودي الذي لا يلبث أن يفتح سجل التساؤل حول اليقين المشحون بدلالة الوضعية المأزقية للإنسان المعاصر[٣٢].

لهذا وبعكس ماهو شائع، لا تساعد الخصوصية الثقافية المغلقة بمعناها الحصري والضيق على فهم ظاهرة عولمة الثقافة ولا تشكل عاملا مقاوما لها، بل على النقيض من ذلك تقوم بمساندتها بوصفها النقيض المفترض والعدو الضمني أو الصريح المساعد على استمرارها والمحفز لفاعليتها تماما كما يقوم العنف بإنتاج العنف المضاد ويستدعيه. وهذا ما قام به خطاب «صراع الحضارات» «كما صاغة» صموئيل هينتغتون»(٣٣). عندما طابق بين الحضارة والثقافة في خطوة أولى ومن ثم بين الثقافة والدين في الخطوة التالية، وليصبح الإسلام في صورته المتخلية، والبوذية بالدرجة الثانية أعداء الحضارة الغربية القائمة على الدعوة اليهودية المسيحية، ويكمله من الطرف الآخر الخطاب التبسيطي الذي لا يرى في الغرب سوى عالم المادة المقترن بغياب القيم الروحية والمنغمس في متطلبات دنيوية صرفة.

المسألة إذن أعقد من منطق الثنائيات المحرجةعلى شاكلة إما ثقافة العولمة أو الانعزالية الثقافية، إما ديمقراطية على الطريقة الغربية أو استبداد مطلق، إما جسد ولذات ورغبات أو روح وتسامي ومثل عليا، إما فقر وعدالة أو غنى واستغلال، إما شريعة إلهية مقدسة أو قوانين وضعية دنيوية، إما قبول للعولمة كما هي، أو رفضها جملة وتفصيلا ... إلخ فما أحوجنا إلى منطق آخر يستطيع تجاوز تضاد الثنائيات التبسيطية السابقة نحو منطق آخر تركيبي وتعددي وعقلاني يستوعب مشروعية وجود ثقافات متنوعة وهويات متباينة، ويتيح المجال لتواصل الفعاليات الإنسانية المختلفة ضمن فضاء المجتمع المدني الذي بدأ بالتشجّر والنماء بآليات ووسائل عمل وتبادل مبتكرة، استنادا إلى المبادرات وصيغ التعاون والمشاركة التي تعد بتحول المجال العام للمجتمع المدني بوصفه الفضاء الديمقراطي، إلى حاضنة لممارسات وشرعيات وربما لعولمة بديلة جديدة، وبما يسمح بإعادة بناء العلاقة بين أقانيم المعرفة والسلطة والشرعية وفق رؤى واستراتيجيات تفضي إلى قيام علاقات بشرية مغايرة تقوم على المبادلة والمشاركة وتقاسم تبعات المصير المشارك للاجتماع الإنساني، وما يرتبه من مسؤوليات يصعب على أي طرف التنصل من تحمل تبعاتها ونتائجها.

وقد برهنت الحداثة وما بعدها عبر تاريخ مديد على أن التقدم التقني لا يقود بشكل حتمي وتلقائي إلى التقدم الإنساني، وأن العلاقة بينهما ليست علاقة تلازمية ولا سببية، وإن كان التقدم التقني وخصوصا في مجتمع المعلومات شرطا ضروريا للتقدم الإنساني إلا أنه غير كاف وقد يكون في صيغته الحالية معيقا له كما تلحظ ذلك وبحق الرؤى التي تنتقد العقلانية الأداتية التي سخرت المعرفة والتكنولوجيا لإخضاع الإنسان بدلا من تحريره(٣٤).

وكما أن رفض التقنية ليس حلا علاوة على أنه غير ممكن، فإن الاكتفاء بالاحتجاج على الحداثة والعقلانية، من موقع الحنين / النستالوجيا للعلاقات والمناخات القديمة، ليس بديلا ولا يؤسس لتجاوز الأزمة. «إن البشرية مهددة بالدمار الذاتي إذا ما استمرت مجتمعاتنا في

العيش والنمو طويلا على النحو الذي تشهده حاليا. إننا نرفض هذا المسار، وللحؤول دونه، علينا القيام بتحولات جذرية في نمط تفكيرنا وعيشنا»(٣٥).

بهذا النداء / التحذير افتتحت الوثيقة الأساسية من أجل عالم مسؤول ومتضامن، النقاش حول أزمة عالم اليوم الذي تتساكن فيه حاجات أساسية غير مشبعة، وموارد مبددة ومدمرة، إلى جانب طاقات عمل وإبداع غير موظفة مما يولد الأشكال الثلاثة الرئيسية للتفاوت: بين شمال الأرض وجنوبها، ثم بين الأغنياء والفقراء في المجتمع الواحد، وأخيرا بين البشر والطبيعة، أي بين البشر ومحيطهم الحيوي الذي بات مصدر قلق حقيقي لا يحتمل التسويف أو التجاهل.

وأمام تفاقم أزمات العالم المعاصر وتعقد مستوياتها وتداخل عناصرها، يزداد الشعور بالعجز على مستوى الأفراد والدول، وبدلا من التشخيص المتأني لمشكلات العولمة وتحدياتها، تنزلق معظم الكتابات الرائجة ذات المرجعية الليبرالية إلى التبشير بالتوازن التلقائي الذي سيعقب تحرير التبادلات وإطلاق قوى السوق التي أصبحت وفقا للميثولوجيا الاقتصادية السائدة المرجع، والحكم الوحيد الذي يحدد مصائر البشر أفرادا ومجتمعات ودولا.

وليس غريبا أن يترافق الشعور بالعجز، والمتعايش مع نمط من التطور يتيح فرص اللامساواة ويعزز التدهور البيئي ويغير أسس الاقتصاد وغاياته وينفخ في أوار الحروب العرقية والدينية في كل مكان من العالم، ليس غريبا أن يترافق شعور كهذا مع خوف مبالغ فيه على الهويات الثقافية والخصوصيات الحضارية المهددة لشعوب الجنوب، وأن ينتج صيغا جديدة من التعصب الفكري والتطرف الديني كرد فعل مشروع أخلاقيا، لكنه غير منتج في مستوى تقديم بدائل لنمط العولمة القائم.

نحو عولمة بديلة

تدلل المتغيرات التي يشهدها العالم المعاصر على وجود سيرورة موضوعية تتحرك باتجاه كون العالم واحدا على رغم كل التناقضات المصاحبة لهذه العملية. فمصير العالم المشترك إزاء الأخطار الكونية والبيئية وما يهدد الأرض من مخاطر اندلاع نزاع نووي، إضافة إلى الأزمات الناتجة عن الانفجار السكاني وشح الموارد (المياه)، تجعل من المسؤولية الإنسانية المشتركة قدرا لا بد من التآزر والتعاون لمواجهة آثاره المحتملة على مصير الحياة فوق هذا الكوكب. لكن الصراع مع الطبيعة لضمان البقاء وتحسين شروطه لم ينعكس بشكل إيجابي على وعي البشر ويخفف من صراعاتهم والتي مازالت بصيغها وأسبابها المتعددة وتنوع مسمياتها هي الأكثر خطورة وتهديدا وكلفة في تاريخهم. فالحروب من أجل السيطرة والربح والنفوذ والنزعات الأهلية بسبب الهوية أو اللون أو المذهب، والمحاولات المستمرة لإخضاع الشعوب والأمم الأضعف

والأقل تطورا، تؤكد جميعها أن قانون التفاوت والتمايز مازال هو السائد على الرغم من كل دعاوى المساواة وعدم التمييز بسبب اللغة أو الدين أو اللون أو المعتقد التي عمل الفكر الحقوقي والفلسفي على ترسيخها طويلا. وإذا كانت وحدة مصير العالم، والتطورات التي يشهدها تشير مجتمعة إلى أنه لا فكاك من التعامل معه بوصفه عالما واحدا، فهل هذا يعني أن العولمة الحالية بكل ما تحمله من تناقضات ومثالب هي التعبير الأمثل عن وحدة العالم، أم أنها تشكل عاملا إضافيا يعزز الميل المتنامي للبحث عن عولمة بديلة؟ وهل يمتلك توجها كهذا مقومات فكرية وواقعية تجعله يتجاوز عتبة اليوتوبيا باتجاه التحقق في عيانية التاريخ الفعلي للبشر؟

إذا كان صحيحا أن تأثيرات العولمة ومفاعيلها تختلف بين مراكز النظام العالمي وهوامشه لصالح الأولى، فإن من الصحيح أيضا الإقرار بأن شرائح واسعة من أبناء المجتمعات الغربية تقف ضد العولمة القائمة لأسباب عملية تتصل بتهديد المكتسبات الاجتماعية التي وفرتها دولة الرعاية والضمان لصالح حرية السوق، إضافة إلى ما تحمله العولمة من آثار سلبية على آليات اتخاذ القرار وبما يهدد بتقويض منظومة عمل الديموقراطية التي يعاد تفصيلها وفق مقاسات ومصالح النخب الاقتصادية المعولمة تحقيقا للتوجه الليبرالي الجديد الذي لا يرى في الدولة سوى «خادم لقوى السوق».

أما مجتمعات ودول الجنوب فهي تملك اعتبارات إضافية لمقاومة العولمة القائمة ولها مصالحها الفعلية وأسبابها للبحث عن عولمة بديلة. فالتقسيم الدولي للعمل والتجارة، والتوزيع غير العادل للثروة بين الشمال والجنوب، وتعثر التجارب التنموية على الطريقة الغربية في معظم البلدان النامية، واتساع الهوة بين الفقر والغنى إلى جانب انتشار البطالة والأمية والأمراض والمافيات الفوق قارية، والسيطرة على المؤسسات الاقتصادية العالمية لصالح دول الشمال، إلى جانب تسخير الهيئات والمنظمات الدولية وإخضاعها للهيمنة الأمريكية بشكل خاص وللإرادة الغربية عموما، وأخيرا تهديد السيادة الوطنية لأي بلد يحاول الخروج من دائرة الخضوع، تشكل مجتمعة أسبابا جوهرية لمعظم أبناء ودول العالم للبحث عن علاقات ومرجعيات جديدة تنظم العلاقة بين الأفراد والدول ثم بين الدول فيما بينها.

شكلت الأسباب السابقة، علاوة على الاختلالات الوجودية العميقة التي يعيشها العالم، حوافز معرفية ودوافع أخلاقية، ورهانات سياسية دفعت بالمتضررين والمهمشين في ظل العولمة الحالية إلى طرح السؤال حول ما إذا كانت العولمة بقسماتها الراهنة قدرا محتوما أو خيارا وحيدا لا يمكن استبداله؟ وفي سياق الإجابات المتعددة، أو لنقل على سبيل الدقة في سياق مشاريع الإجابات بدا واضحا أن النقاش تجاوز الرفض أو القبول الانفعالي للعولمة القائمة، كما تم الاتفاق ولو ضمن الخطوط العامة على توصيف الظاهرة وتحديد مكوناتها الأساسية،

بل وأكثر من ذلك استطاع بعض المعنيين من رجال فكر وعلماء وساسة وباحثين من تقديم صيغ وتصورات لبناء استراتيجيات بديلة للعولمة الراهنة من أشهرها:

- صيغة الحوار الحضاري بين الأمم والثقافات المختلفة كبديل لهيمنة الحضارة الغربية ومقولة صراع الحضارات.
- صيغة إعداد وثيقة وبرنامج عمل لتحالف من أجل عالم مسؤول ومتضامن.
- صيغة «السوق الاجتماعية» المنبثقة من حركة الطريق الثالث كبديل للرأسمالية والاشتراكية بشكلهما التقليدي.
- صيغة عالم متعدد الأقطاب عوضا عن الثنائية القطبية أو هيمنة القطب الواحد.
- صيغة بناء «مجتمع مدني عالمي» يغتني بالتنوع والحوار والمشاركة.

والملاحظ أن ما يجمع بين الصيغ السابقة على رغم تباين مرجعياتها هو تناول كل منها لأحد جوانب ظاهرة العولمة وتكاملها من حيث تغطيتها لتصورات بديلة تتصل بالجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية للعولمة. فصيغة الحوار الحضاري بين الثقافات المختلفة تأتي كبديل لأطروحة التمركز الغربي ومحاولات أمركة العالم. وقد لاحظ «صموئيل هنتغتون» في كتاب «صدام الحضارات» أن محاولات الغرب المتواصلة لتزعم مسيرة العالم ومحاولة فرض أسلوبه وقيمه وأنماط عيشه فيما يعرف بالتغريب «Westernization» سوف تزيد من الوعي الحضاري لشعوب الحضارات الأخرى مثل الكونفوشوسية والإسلامية واليابانية والهندوسية والارثوذكسية - السلافية والأمريكية اللاتينية وصولا ربما إلى الأفريقية. وانطلاقا من أن «هنتغتون» يرى في الحضارة كيانا ثقافيا يتحدد بعناصر موضوعية مثل الدين واللغة والتاريخ والعادات فإنه يقوم باختزال الحضارة إلى ثقافة في خطوة أولى، ثم اختزال الثقافة بأحد أبعادها وهو الدين في خطوة لاحقة « تأتي اللغة بعد الدين مباشرة كعامل من عوامل تمييز أبناء ثقافة معينة عن أتباع أخرى»[٣٦]. ويستنتج أن الصراع سيكون بين الغرب اليهودي - المسيحي من طرف وبين الثقافتين الإسلامية والبوذية كعدوين جديدين أو محتملين وليكونا بمثابة ذريعة للإبقاء على حلف الناتو وتوسيع مهامه وصلاحياته بما يكفل استمرار الزعامة الأمريكية والغربية للعالم، ومن هنا نفهم دعوة «هنتغتون» الملحة للغرب من أجل مزيد من التعاون والتوحد من أجل احتواء الحضارات الأخرى. «إن المشكلة التي تواجه الغرب، في مثل هذا الوضع، هي المحافظة على ديناميكيته والدفاع عن تجانسه، والوحدة الغربية تتوقف على ما يجري في الولايات المتحدة أكثر مما تتوقف على ما يجري في أوروبا»[٣٧].

وعلى النقيض من التصور السابق أخذت الدعوات تتسارع لتدشين حوار بين الحضارات، على رغم أن فكرة الحوار بين الحضارات ليست جديدة كليا، فقد سبق ورعت اليونسكو حوارا

في مرحلة الحرب الباردة، لهذا بدأت اتجاهات عديدة في دول مختلفة بالدعوة إلى إحلال الحوار محل الصدام من أجل معالجة القضايا التي تثور بين الدول والحضارات المختلفة، اعتمادا على القول بأن فاعلية الحوار وصدقيته، مرهونا بفكرة قبول الآخر والتواصل معه، وهو ما يعرف اليوم بالغيرية «Otherness»، بمقابل التمحور حول الأنا. وضمن هذا التوجه تندرج الدعوة التي أطلقها الرئيس الإيراني «محمد خاتمي» إلى الغرب عموما والولايات المتحدة بصفة خاصة إلى ضرورة أن تستند العلاقات المتبادلة بين الحضارات إلى الحوار والتواصل بدلا من الصراع والتنافر، استنادا إلى أن الإسلام لا يعادي أي شعب ولا يدعو إلى الانغلاق على الذات. وفي التوجه نفسه تصب محاولات إقامة الحوار العربي الأوروبي المتعثر وتعزيز الحوار بين الشمال والجنوب. أي أن الدعوة لحوار حضاري هادف لبلورة ثقافة عالمية ذات طابع إنساني يتسنى من خلالهاجميع المعنيين من المشاركة هي البديل لثقافة الأمركة التي تحاول العولمة تعميمها على بقية الأمم والشعوب مستخدمة أحدث وسائل الاتصال وآخر ما توصلت إليه الثورة التقنية من إمكانات النقل اللحظي والمباشر لمعطيات الصوت والصورة وعلى مدار الساعة إلى أي بقعة في أنحاء المعمورة.

ومع أن البحث عن «طريق ثالث» للتطور يتجاوز الاشتراكية التي طبقت في أوروبا الشرقية وبعض بلدان العالم الثالث والتي أدانها التاريخ كما يرى البعض، دون أن يطال ذلك من الأفكار النظرية للماركسية كما يرى البعض الآخر، ويتجاوز الرأسمالية في صيغها الليبرالية المتوحشة والتي بدأت تتكشف عن أزمات بنيوية عميقة كما حدث في جنوب شرق آسيا وروسيا وأمريكا الجنوبية، أقول مع أن بحثا كهذا ليس بجديد في أدبيات الفكر السياسي الحديث والمعاصر بل يمتد عميقا ويجد بعض صيغ تجسده في الاشتراكية الديمقراطية المزدهرة في الدول الاسكندنافية، إلا أن إعادة طرح الموضوع على الصعيد العالمي بجدية وزخم جديدين والذي تأتى من منبعين متمايزين: الأول ما يطرح في الصين الشعبية من دعوة إلى تبني صيغة «السوق الاجتماعية» التي تجمع في الوقت نفسه بين مقومات حرية السوق وبين الحاجة لأخذ الآثار الاجتماعية لحركة الإنتاج والتبادل بعين الاعتبار وبما يتلاءم مع متطلبات العدالة في الملكية والتوزيع، ويجنب المجتمعات التفاوت الشديد في تمركز الثروة وفي سبل إدارتها، أي التوصل إلى معادلة تجمع بين مزايا حرية السوق ومكتسبات دولة الرعاية والضمان التي بدأت تتراجع في الغرب مع تغليب الأهداف الاجتماعية على الكسب الاقتصادي المحض.

أما المنبع الآخر للطريق الثالث فمصدره الغرب الرأسمالي في أوروبا وأمريكا، ويكفي إلقاء نظرة على أسماء المشاركين في الندوة التي نظمتها كلية الحقوق في جامعة نيويورك صيف ١٩٩٨، ومن بينهم الرئيس الأمريكي ورئيس الوزراء الإيطالي والبريطاني والهولندي، إلى جانب إسهامات نظرية جديدة لرولاندا رونسون في كتابه «ما بعد الماركسية»، ولسيترثورو صاحب

كتاب «ما بعد الرأسمالية» وغيرهم، لاكتشاف القاسم المشترك الذي يجمع سياسيين ومفكرين من اتجاهات فكرية مختلفة بغية تبادل وطرح الأفكار دعما للجهود الرامية إلى إيجاد حل للمشكلات العالمية المعاصرة، ولعل أبرز ما يميز طروحات المشاركين في الندوة المذكورة هو بروز اتجاه توفيقي صريح يجاور ويجمع ويؤلف بين متغيرات تبدو في ظاهرها متناقضة مثل التوفيق بين الفردية والجماعية، بين القطاع العام والقطاع الخاص، بين الاستقلال الوطني والاعتماد المتبادل، بين الأنا والآخر على الصعيد الحضاري، وبين العلمانية والدين، ثم بين عمومية مقولة الديمقراطية وخصوصيات التطبيق[٣٨]، وعلى رغم تفاؤل بعض الباحثين العرب بهذا النموذج التوفيقي العالمي، باعتبار أن انتصاره يؤدي إلى التسامح الثقافي والنسبية الفكرية والعودة إلى إحياء المجتمع المدني وصولا إلى التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية، إلا أنه مازال في مستواه النظري في طور النقاش والتبلور، وهو مرتبط في جانبه العملي بمجتمعات الغرب الأوروبي الأمريكي وأصوات ناخبيه، في حين تتفرد معظم بلدان العالم الثالث بالجمع بين مساوئ النمطين الاشتراكي والرأسمالي. ومع ذلك يبقى المبدأ الموجه لحركة الطريق الثالث، هو مبدأ المسؤولية المشتركة بين الفرد والدولة والمجتمع، مصدرا مهما لاستلهام قيم ومبادىء تبدو صالحة على الصعيد النظري لفتح أفق جديد أمام البشر لإدارة وتنظيم شؤون حياتهم طبقا لتنوع الخصوصيات الحضارية والثقافية التي ينتمون إليها.

ويبقى المغزى الأعمق لأطروحات «الطريق الثالث» ماثلا في الاعتراف الصريح بعجز الايديولوجيات الكبرى المعروفة عن ابتكار نظام اجتماعي يجمع بكفاءة بين مزايا الديمقراطية وضرورات العدالة الاجتماعية، ومؤشرا على قلق معرفي ووجودي من تفرد قطب أو اتجاه أو ثقافة بالتحكم في مصير العالم الذي لا يبقى ولا يغتني إلا بالتنوع والاختلاف.

.على صعيد آخر تشكل صيغة التحالف من أجل عالم مسؤول ومتضامن، التي تتبناها مؤسسة «من أجل تقدم الإنسان»[٣٩] وشركاؤها الذين تجاوزوا المئتين من جمعيات ومؤسسات ومراكز بحث وجامعات وشركات وهيئات من القارات الخمس، تشكل بأهدافها وبرامج عملها حضورا مبتكرا لإيجاد الروابط بين تراكم المعارف وتقدم الإنسانية في ميادين عدة من أبرزها: مستقبل الكوكب، مكافحة الإقصاء الاجتماعي، التقنيات والمجتمع وغيرها. وفي توصيف فطن لما يحمله التطور الحالي للمجتمعات وما يصحبه من عجز عن تحويله، تلحظ الوثيقة الأساسية المشكلات الكبرى وتحددها في ازدياد اللامساواة وتدهور البيئة والحروب العرقية والدينية وأزمة الأمم المتحدة والعولمة الجارية على قدم وساق، وهو ما يتكثف بما أسمته الوثيقة بالاختلالات الكبرى التي يواجهها العالم بين الشمال والجنوب، بين الأغنياء والفقراء، بين الرجال والنساء، وأخيرا بين الكائنات البشرية والطبيعة.

وبغض النظر عن نجاعة البرامج والمقترحات المقدمة لتجاوز تلك الاختلالات، ومع التحفظ على بعض الصيغ التي تتصف بالعمومية وعدم التحديد، يبقى مفيدا إدراك أن لا وجود لقدر محتوم في تطور البشر، وان خطورة التهديدات وتعقيد التحديدات يجب أن تولد الإرادة والتصميم بدلا من الانكفاء، عبر إشاعة روح المسؤولية الفردية والمجتمعية وعبر احترام تنوع الثقافات وإدراك ما يقع على كاهلنا إزاء الأجيال القادمة وإزاء أولئك الذين يريدون حصر العالم في لعبة المصالح الخاصة، والنفوذ والأسواق.

خاتمة

لا ينطلق الرهان على إمكانية بناء عولمة بديلة من فراغ أو مجرد تمنيات ورغبات عاطفية، بل يتشكل من عناصر وقوى وأفكار تؤسس من منطلقات ومواقع مختلفة ومتكاملة لبناء عولمة أكثر ديمقراطية وأقل إقصاء لحق الشعوب الأخرى في صياغة مصير العالم.

ومع أن المعطيات الحالية لا تسمح بمواجهة العولمة القائمة سياسيا، فالنقيض السياسي للعولمة الليبرالية الغربية غير متوفر حاليا، على رغم توفر الكثير من عناصره بشكل أولي، إلا أن ذلك لا يعفينا كعرب من ضرورة التنسيق والتكامل الإقليمي، فالعربي الأشمل، وصولا إلى بناء صيغ من التعاون والحوار تضم أصحاب المصالح والرؤى المشتركة من بلدان الجنوب، فمن المؤكد أنه لا مكان في عالم اليوم، الذي يزداد تكتلا، للبلدان والأمم الضعيفة.

ويكتسب هذا التوجه مصداقية أكبر على الصعيد الثقافي والرمزي، فمع انفتاح الفضاء الكوني على التدفق المتواصل للمعلومات والصور والرموز، لم يعد بمقدور أي شعب أن ينأى بنفسه عن التفاعل مع الأحداث والتحولات، سواء من موقع المشارك والفاعل والعارف، أو من موقع المتلقي السلبي والمنفعل بما يجري، فقد طاولت التأثيرات الحياة الفكرية والثقافية بما تحتويه من طرائق للعيش أو أنماط للتفكير والسلوك بما يستوجب - برأينا - إعادة النظر بالأفكار والتجارب والنظريات وإخضاعها للنقد والمساءلة، في محاولة لتعزيز الخصوصية الحضارية والثقافية المفتوحة بما تنطوي من قدرة على التفاعل الإيجابي مع متغيرات العصر والتلاؤم مع المستجدات، بعد أن تبين أن الخصوصيات الثقافية المغلقة لا تستطيع بانزوائها وتقوقعها أن تقدم حلا.

وأعتقد أن ثمة تكامل وتفاعل عميق يجمع بين الخصوصيات الثقافية للأمم والشعوب الحية وبين تطلعات المجتمع المدني العالمي، الذي أخذ تأثيره يتنامى وتظهر باستمرار صيغ مبتكرة وجديدة لفعالية أولئك الذين ينتظمون في هيئات ومنظمات وأشكال للعمل والحوار تتجاوز الحدود والانتماءات واللغات، ولا تكف عن التوالد والتشجّر، مقدمة البراهين العملية على قدرة البشر المفتوحة على ابتكار أشكال للتواصل وسبل للحوار انطلاقا من مجتمعاتهم

المحلية وصولا إلى عولمة النضالات الاجتماعية كتعبير عن مجتمعية جديدة في مواجهة نظام عالمي أحادي القطبية[٤٠]. ولعل ما حدث في مدينة «سياتل» الأمريكية مؤخرا من احتجاجات واسعة ومنظمة على انعقاد مؤتمر منظمة التجارة العالمية، يشكل مثالا حيا على قدرة هيئات ومنظمات المجتمع المدني على حشد وتنظيم الناس باستخدام الانترنت وأحدث وسائل التعبئة التي لم تعد حكرا على قوى العولمة. ولا يقل الوجه الاجتماعي الحضاري لفاعلية المجتمع المدني أهمية عن وجهه السياسي فالاهتمام بقضايا الطفولة والمرأة والدفاع عن سلامة البيئة ومستقبل الكوكب، إلى جانب العمل من أجل تخفيف العوز ومواجهة الفقر والمرض، والتطوع لخدمة الفئات الأكثر تهميشا، والتي تواجه تبعات الحروب والكوارث الطبيعية، والذود عن حقوق الإنسان وحرياته على مستوى الأفراد والشعوب، والاهتمام بتنمية القدرات البشرية والارتقاء بكفاءتها ومردوديتها، تشكل مجتمعة عناوين بارزة لجهود ملايين البشر الذين أصبحوا قادرين، وأكثر من ذي قبل، على التواصل والتنسيق وتبادل الخبرات بين منظماتهم وجمعياتهم للوصول إلى قواسم مشتركة وبناء استراتيجيات عمل تتجاوز الحاضر على رغم انهماكها فيه وارتكازها عليه صوب سيناريوهات مستقبلية ممكنة تأخذ بعين الاعتبار مصالح ورغبات الأغلبية عوضا عن إقصاء الأغلبية وتجاهل مصالحها وغاياتها كما يحدث مع العولمة السائدة حتى الآن.

ولعل ما يضفي على صيغة المجتمع المدني العالمي قيمة إضافية انه يراهن على العمل والذكاء الجماعي من طرف، وانه مفتوح على المبادرة الحرة التي يصعب التنبؤ بحجمها ونتائجها فيما يخص الشأن الإنساني العام من طرف آخر، ففي هذا المشهد الكوني الحافل بالمخاطر والاحتمالات، يحتاج الفكر، وأكثر من أي وقت مضى، إلى أقصى درجات التبصر والحكمة، إذا ما أردنا تجنب المصير العبثي أو المأساوي الذي يمكن أن ينتظر العالم في مغامرته المفتوحة على مجاهل المستقبل.

الهوامش

-1 صادق جلال العظم: ما هي العولمة؟ الطريق، العدد الرابع، تموز - آب، ١٩٩٧.

-2 يلتقي حول هذا الموقف العديد من الباحثين: انظر: جلال أمين «العولمة والدولة» المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، شباط / فبراير/ ١٩٨٨. وكذلك: ألفين توفلر: خرائط المستقبل، ترجمة أسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٨٧.

-3 رأفت رضوان: النظام الدولي للمعلومات، سلسلة قضايا استراتيجية، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، السنة الثانية، العدد ١٢، نوفمبر ١٩٩٧.

-4 حول تأثير العولمة على وظائف الدولة الأمة انظر:.Anthony G. mC grew and Paulg. Lewis, global Politcs: globalization and the nation state, cambridge, 1992.

-5 مايكل تشوسادوفسكي: الفقر في نهاية القرن العشرين، ترجمة صفاء روماني، الثقافة العالمية، العدد ٩١، نوفمبر/ديسمبر، ١٩٩٨.

-6 Drmcker P. the global ecomomy and the mation state. Foreign Aflairs, 67, 1997 وكذلك انظر إسماعيل صبري عبدالله: الكوكبة، الرأسمالية العالمة في مرحلة ما بعد الإمبريالية، الطريق، العدد ٤، تموز- آب، ١٩٩٧.

-7 انظر: تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩ الصادر عن الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٩.

-8 علي حرب: الثقافة والعولمة، الشاهد، العدد ١٥٩، تشرين الثاني ١٩٩٨.

-9 سيرج لاتوش: تغريب العالم، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص ١٧٩.

-10 محي الدين اللاذقاني: تساؤلات كونية في عالم بلا هوية، كما وردت في دراسة السيد يسين، العولمة وانعكاساتها على الوطن العربي، قضايا استراتيجية، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد ١٧، ايلول، سبتمبر، ١٩٩٨، ص ٢٠.

-11 UNCTAD:Trade and Development Report, new York and geneva, August, 1997.

-12 برهان غليون: العولمة وأوهام المجتمع المعلوماتي، شؤون الأوسط، العدد ٧٧، تشرين الثاني، ١٩٩٨، ص ٥٠.

-13 علي حرب، الثقافة والعولمة، مرجع سابق، ٨٧-٨٨.

-14 حامد خليل: الثقافة العربية وحوار الحضارات، ورقة بحثية مقدمة للمؤتمر السنوي الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ص١١.

-15 هافس بيتر مارتين، هارلد شومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تشرين أول، ١٩٩٨.

-16 فخ العولمة، المرجع السابق، ص ٣٧٩.

-17 المرجع السابق.

-18 أحمد ثابت، العولمة: حدود الاندماج وعوامل الاستبعاد، شؤون الأوسط، العدد ٧٦، تشرين أول، ١٩٩٨، ص ٨٨.

-19 سمير حسن، رسلان خضور، مستقبل العولمة، قضايا راهنة، العدد ٦، ١٩٩٨، ص ١٨.

-20 جريدة (السفير) العدد: ٨٨. ٨، الخميس ١٩٩٨/٩/٣، ص ١٦.

-21 محمد عابد الجابري: المستقبل العربي، عدد ١٩٩٨/٣.

-22 انظر تقرير مؤتمر دافوس المضاد، عولمة النضالات الاجتماعية، فهمية شرف الدين، وكذلك النص الحرفي البيان الختامي من أجل (دافوس آخر)، ص ١٣.

23- صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ ندوة القاهرة، ١٠-١٢ مارس/آذار، ١٩٩٧، التقرير الختامي، مجلة النهج، ربيع ١٩٩٧.

24- حامد خليل: الثقافة العربية وحوار الحضارات، مرجع سابق، ص ٣.

25- عبدالإله بلقزيز: في البدء كانت الثقافة، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ١٢١.

26- توفيق شومان: الإعلام العربي وتحديات العولمة، الشاهد، العدد ١٥٨، تشرين أول، ١٩٩٨، ص ٧٥.

27- إدوارد لوتاك: الرأسمالية التوربينية، الفائزون والخاسرون في الاقتصاد المعولم، كما ورد في الثقافة والعولمة، علي حرب، مرجع سابق، ص ٨٩.

28- محمد عوض: العولمة: الحياة على كف عفريت، الحياة، العدد ١٣١٤١، الأحد، ٢٨ شباط ١٩٩٩.

29- السيد يسين: العولمة وانعكاساتها على الوطن العربي، قضايا استراتيجية، السنة الثالثة، العدد ١٧ ، ١٩٩٨، ص ٣٠-٣١.

30- مصطفى حجازي: حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة للأصولية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ١٥٧.

31- مصطفى حجازي، حصار الثقافة، المرجع السابق.

32- المرجع السابق، ص ١٤.

33- Samuel P. Huntington: the clashy of civilization, foreign affairs, 1993.

34- يشكل الاحتجاج النتشوي، الهايدغري جذر هذا الموقف الذي يخطه هربرت ماركوز وفالتر بنيامين وهابر ماس وتناولية التفككية المعاصرة مع جاك ديدا وآخرين من موقع مختلف.

35- مؤسسة شارل ليوبولد ماير من أجل تقدم الإنسان، لوزان، باريس، ١٩٩٨، ص١٨.

36 صموئيل هنتغتون: الغرب إنه فريد ولكنه ليس كليا جامعا، ترجمة فاضل جتكر، عن مجلة (فورين افرنر) الأمريكية، ت ٢، ك ١، ١٩٩٦.

37- صموئيل هنتغتون: المرجع السابق.

38- السيد يسين، مرجع سابق، ص ٤٣-٤٤.

39- يعود إنشاء هذه المؤسسة لـ شارل ليوبولد ماير (١٧٩١-١٨٨١) الفرنسي الجنسية السويسري الأصل، والذي كان فيلسوفا وعالما كيماويا وباحثا، انشغل بالأعمال الخيرية، واهتم بتنمية ثروته طيلة حياته، وفي نيته تكريسها لخدمة الأعمال ذات الطبيعة العلمية الإنسانية، وذلك ما مكن من إنشاء مؤسسة من أجل تقدم الإنسان عام ١٩٨٢.

40- تشكل هذه الرؤية صلب الدعوة التي وجهها جاك دريدا للرد على النظام العالمي الجديد، انظر: جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٦.

آفاق نقدية

- قراءة الخطاب الشعري المعاصر
- إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر
- شروط ومبادئ «الكون والفساد» عند ابن رشد
- دعوة إلى إعادة هيكلة العلوم الاجتماعية - خلاصة تقرير هيئة كولبنكيان الدولية

قراءة الخطاب الشعري المعاصر

د. خليل الموسي*

(1)

للخطاب الشعري خصوصية، فهو رسالة، لكنها مختلفة اختلافاً جذرياً عن الرسائل اللاشعرية، وهي أقرب إلى اللغز مع أن جوابها في اللغة من جهة، وفي حقيبة القارىء الجاد التي تتضمن أدواته ومناهجه من جهة أخرى. وقد تعمقت هذه الخصوصية في الانتقال من القصيدة الشفوية إلى القصيدة الكتابية، ومن الكتابة في درجة العادي والمألوف إلى الكتابة الحيادية في درجة الصفر.

فقد كان القارىء القديم يستمتع بحضور الشاعر في القصيدة الشفوية المنطوقة، وينبهر بعبقريته، فيتأثر بصوته وترانيمه، و كانت تعابير الصوت وتقطعاته و تموجاته وحركات الشاعر المنشد تقوم بدور الشارح والمفسر، وهي تفسر ما غمض من الخطاب إضافة إلى أن الخطاب الشعري كان ذا بُعد واحد في القصيدة الشعرية لاعتماده على حاسة السمع بالدرجة الأولى، ثم تعددت أبعاده في القصيدة الكتابية، و كانت هناك تسعى إلى نموذجها، في حين أن اللانموذج هدف القصيدة المعاصرة، ثم إن القصيدة الشفوية تتجه إلى الأذن مباشرة، ولكن القصيدة الكتابية تتوجه إلى العين، فانتقل القارىء من الزمان إلى المكان، و من الانفعال إلى الفعل، ومن التأثر إلى التأثير، أو انتقل القارىء من مرحلة الاستهلاك إلى مرحلة الإنتاج، ومن التبعية إلى الاستقلال، ولذلك برز دور القارىء في الخطاب الشعري المعاصر، فهو يشبه جهازاً يستقبل الخطاب، ويعيد

(*) أستاذ الأدب في جامعة دمشق - سوريا.

صياغته، ليرسله مرة أخرى، فهو مستقبل ومرسل معاً، في حين أن القارىء القديم كان مستقبلاً أكثر منه مرسلاً.

ولا بد قبل الدخول في البحث من أن نفرق بين النظم والشعر، وبين النص الأدبي وسواه، فقد برز في كل عصر متأدبون وأدباء ونظامون و شعراء، وقد يتراجع دور الشاعر الحقيقي في عصره ليتقدم دور النظام، فالجديد يصدم الحساسية المألوفة، والعادي يناسبها، ولذلك فرق بارت في مقالته (كتّاب وكتبه) [1] (ÉCRIVAINS ET ÉCRIVNTS)١٩٦٠م بين الكتاب بالمعنى الأدبي الرفيع والكتبة بالمعنى الاقتصادي أو السياسي أو النفعي المباشر للكلمة، ونحن نرمي في هذا البحث إلى الكاتب بمعناه الأول، ونهمل الحديث عن الكاتب بمعناه الثاني، وعلينا أن نفرق أيضاً بين قارئين: قارئ منتج، وهو يقابل الكاتب الأدبي و يوازيه، وقارئ مستهلك وهو يقابل الكاتب العادي ويساويه، فقراءة الخطاب الشعري المعاصر تعني قراءة الإنتاج وحواره والتأثير فيه، وهذا ما نرمي إليه أيضاً في هذا البحث.

وللخطاب الشعري المعاصر فضاءات متداخلة بعضها ضمن بعض طبقاتٍ، فله أولاً فضاء دلالي تتحرك فيه المدلولات، وله فضاء مكاني يتحرك فيه المكان أو صفحات الخطاب بما تحتويه من تشكيل وتفاصيل و خطوط وعلامات الترقيم والبياض، وله فضاء زمني يتحرك فيه زمن القصيدة أو الحدث، وله فضاء جغرافي يمتد بين إشارات المكان والزمان، وله فضاء سياسي وثقافي، وله أخيراً فضاء قرائي يخص القارىء وحده و هو الذي يتحكم فيه.

والخطاب الشعري المعاصر ناقص وغير نهائي، وهو خاضع للتأويل، ولذلك يحتاج إلى قارئ جاد ليسد ثغره، ويكمل ما نقص منه، وهذا ما أراده الناقد الإيطالي إمبرتو إيكو في كتابه (النص المفتوح)، ولكن جماعة الرواية الجديدة وجماعة الكتابة في فرنسا تريد «بالنص المفتوح» إلغاء الفوارق بين النثر والشعر من جهة، وبين الفنون الأدبية وسواها من جهة أخرى، أو استبدال الكتابة بالأجناس الأدبية، فالبديل هو النص المفتوح على الكتابة والرسم والموسيقى وسواها، ولذلك يكون النص لا نهائياً و لا مكتملاً، وهو نص البياض مثلما هو نص السواد، فالكتابة تستهويهما معاً، ولذلك يكون الخطاب الشعري المعاصر صامتا ومراوغا، فلا يستسلم بسهولة للقارىء والقراءة، ويقاومهما بأشكال شتى بدءاً من الانغلاق و وصولا إلى المراوغة، وأهم أشكال المراوغة المفارقة بين الظاهر والباطن والمعلن والكامن، ولكن القارىء الجاد يستطيع في تعامله مع هذا النوع من النصوص إلى أن يستنطقها و هي في حالة المراوغة، فالنص يشير إلى مفاتيحه أو المداخل المؤدية إلى باحاته وأعماقه، وتتيح هذه الإشارات للقارىء أن يتمكن من النص ويأخذبه، ولذلك يكون النص المغلق ميتاً لايستطيع المراوغة، وليس فيه سوى الظاهر والمعلن، ولا يحتمل سوى قراءة واحدة. أما النص المفتوح فهو حي يعيش ويتجدد بوجوهه المختلفة وبالمراوغة، ويتجدد ضمن القراءات المتعددة التي تنتهي ليبقى النص.

وإذا انتقل الخطاب الشعري إلى القارئ أصبح ملكا له، فهو يمسك بمفاتيحه، وعليه تقع تبعة إكمال الخطاب والبحث عن الثغر التي تحتاج إلى سد، وهو يعيد إنتاجه أو يسهم فيه، فيقلبه على وجوهه كلها، فإذا كان ثريا فإنه يشبه عجينة تتشكل مجددا بين يديه، في حين أن الخطاب الشعري المغلق أو الجاهز أو الكامل يشبه عجينة قد يبست ، وهو لا يحتاج إلا إلى شرح. أما التأويل فهو بعيد عنه، ولذلك لا يحدث التفاعل بين النص المغلق والقارئ، ولكنه يحدث في حالة النص الناقص المفتوح على حد عبارة إيكو، والنص المغلق شبيه إلى حد ما بجهاز الإرسال المعطل.

إن مهمة التأويل متروكة للقارئ في النص الناقص، فيترك الشاعر لقارئه حرية التخيل والاستنتاج والإكمال، لا كما كان يفعل بعض الشعراء العرب في أوائل هذا القرن في شعرهم القصصي، فقد كان الشاعر يستخدم الترميز أحيانا استخداما مقبولا، لكنه يقدم في مطلع القصيدة أو في خاتمتها غرضه من نصه، ولذلك يتدخل في شؤون القارئ وحريته ووظيفته، ومن هنا تنشأ أحادية الاتجاه في المعنى الذي يحدده المؤلف نفسه، كما فعل خليل مطران في قصيدته الطويلة (نيرون) (٣٢٧ بيتا)، و هو يستخدم فيها الرمز التاريخي الشخصي، لكنه أبى إلا أن يطل برأسه ليعلّم، ويعظ، ويدخل في شؤون القارئ، فحصر رمزه في قراءة واحدة، وقدم في المطلع موضوع قصيدته والهدف منها في بيت واحد:

ذلكَ الشَّعْبُ الذي آتاهُ نَصْرًا هو بالسُّبَّةِ من (نيرونَ) أَحْرَى [٢]

ويتدخل مرة ثانية في مسار القراءة في ختام قصيدته، فيصب جام غضبه على رأس الشعب الخنوع في أربعة أبيات:

من يلمْ (نيرونَ)؟ إنّي لائمٌ أمَّةً لو كهرتْهُ ارتدّ كهرا
أمّةً لو ناهضتْهُ ساعةً لانتهى عنها وشيكًا و انْبَجَرا
فازَ بالأُولى عليها و لَهُ دونَها معذرةُ التاريخِ أخرى
كلُّ قومٍ خالقُو (نيرونَهُمْ) (قيصَرٌ) قيلَ لهُ أم قيلَ (كِسْرَى) [٣]

لكن الشاعر إذا ترك المجال مفتوحاً للتأويل والتعددية و الاختلاف فإن القارئ يصبح المصدر النهائي للمعنى والتأويل الأدبي، و هذا ما فعله مطران نفسه في قصيدته الطويلة (الجنين الشهيد)، فهو لم يغلق نهايتها أمام التأويل، و إنما ترك المجال مفتوحاً، فأنهى قصيدته نهاية مأساوية، إذ بقي المجرمون طليقي الأيدي يكررون فعلتهم دون رادع من ضمير أو قانون، ونسيت الجريمة، وهذا ما فعله السياب في قصيدتيه الطويلتين (حفار القبور) و(المومس العمياء)، فالمجال واسع أمام القارئ ليتم القصيدة الأولى، فقد أنهى الشاعر نصه في حين بدأت مشكلة الحفار أو تأزمت، ولم تنته مع المدينة أو المجتمع، و إنما دارت دورتها لتتوقف من حيث بدأت، وكذا شأن المجال في القصيدة الثانية، فقد تعقدت مشكلة المومس

العمياء في نهاية النص حيث بدأ الانتظار اللا مجدي، وبدأت مشكلتها مع الزمن والقوت، فهي المومس العمياء الجائعة التي تدفع جسدها للبيع، ولا تجد مشترياً واحداً، وانتظارها لا جدوى منه، وهي شخصية سيزيفية تعيش صراعاً بين المبدأ و الحاجة.

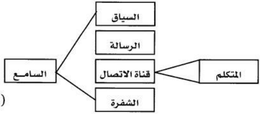
(٢)

القراءة تفسير أو تأويل للنص، وكل تفسير أو تأويل هو قراءة، وهما إنتاج جديد للمعنى، أو إسهام في إنتاج معنى آخر، والقراءة عملية تلفظ للنص الذي ينطق عبر قارئه ، ولذلك هي إنتاج لدلالاته وتقديم معرفةجديدة تتلاءم وتصور القارىء فرداً أو جماعة، ولذلك قد يتغير معنى النص حسب حالة القارىء النفسية، وحسب الفروق بين الأفراد والبيئات الثقافية والحضارات والعصور.

وللقراءة شروط لا تتم من دونها، و أهمها:

(١) الاتصال COMMUNICATION

«الاتصال هو التبادل الشعري بين ذات المتكلم الذي ينتج نصا منطوقا يخصص لذات متكلمة أخرى، ومخاطب يلتمس الإصغاء و/ أو إجابة واضحة، أو مضمرة (حسب نموذج النص المنطوق)»[٤]، و يكون الاتصال بين أطرافه الثلاثة: المنتج - الإنتاج - المستهلك، فقد يكون المنتج مخترعا، فيكون الإنتاج اختراعا، والأمم هي المستهلكة، وقد يكون المنتج مزارعا فإنتاجه زراعي يستهلكه البشر، وإذا كان الإنتاج أدبا فالمتلقي هو المستهلك.



(٥)

ولكل إنتاج شفرات، وعلى المستهلك أن يعرف كيف يفككها، وقد يكون التواصل الأدبي منطوقا أو مكتوبا، وقد وضع جاكبسون نموذجا لأركان الاتصال:

فعمل المتكلم إيصال الشفرة إلى السامع بوساطة رسالة منطوقة أو مكتوبة خلال قناة اتصال مسموعة أو مكتوبة (مذياع - تلفاز - قاعة محاضرات - كتب... إلخ) في مقام معين، ولذلك لا يفهم السياق CONTEXTE إلا في الاتصال.

إن عملية الاتصال كانت منذ أن كان الإنسان، ولذلك كانت الكلمة وكان المسرح والشعر

والإنشاد... إلخ، وقد مرت هذه العملية بمراحل مختلفة تبعا للعصور وثقافاتها ونوعية الرسالة، فقد كانت الأذن هي الحاسة الأولى التي يتوجه إليها المتكلم، وبخاصة في عصور الأمية وتخلف وسائل الاتصال، وكان الشاعر يتوجه إلى الأذن في عملية الإنشاد، فيهتم بصوته و أدائه اهتماما يجعله محط الأنظار، ويحمل النص ما يريده، بل يفرض عليه ما يريده باللجوء إلى وسائل فوق لغوية EXTRA LINGUISTIQUE، فهو يستخدم ما يستطيع استخدامه من مؤثرات لإضفائها على النص، كالتلوين الصوتي من خلال التنغيم والنبر ومط الكلام واقتضابه، وهي ذات دور في تحديد معنى المنطوق والمسموع، فهو يحول الإخبار إلى إنشاء، والوعد إلى وعيد، والترغيب إلى تهديد، والجد إلى هزل، والهزل إلى جد، ويصبح السؤال إجابة والإجابة تساؤلا.

لكن ما تقدم لا يعني أن الشاعر كان يهمل الحاسة البصرية إهمالا تاما في عصر الشفاهة، فقد كان يضفي على المنطوق شيئا من حركات الوجه واليدين والعينين والجسد، إذ كان يهتز في أثناء التطريب وينفعل ويغضب، ويفرح، ويحزن، ويتألم، وإن كان ذلك نسبيا بالقياس إلى التوجه إلى الأذن.

كانت عملية الاتصال تتم والمتلقي مستمع، فالاستماع هو السائد في القديم، ولذلك كان حضور الشاعر ضروريا، ولا تتم عملية الاتصال إلا بحضوره، وهذا يؤدي إلى تعطيل دور المستمع المبهور بعبقرية شاعره، وتعني سلطة المؤلف أول ما تعنيه اجتذاب المستمع واستلاب وعيه وحريته، ويمكننا أن نقول: إن الشاعر كان كل شيء، فقد كان يفسر النص بصوته وحركات جسده، وما على المستمع سوى الانقياد لهذا التفسير، وإذا حدث خلاف في مضمون الرسالة فإن الشاعر هو المصدر والمرجع كما يقول المتنبي:

أنامُ ملءَ جفوني عن شواردِها   ويسهرُ الخلقُ جرّاها ويختصمُ (٦)

(٢) موت المؤلف

مقولة أطلقها بارت، وهي لاتعني ظاهر معناها اللغوي، ولا تعني إلغاء المؤلف وحذفه من ذاكرة الثقافة، ولكنها تسعى إلى تحرير النص من سلطة المؤلف الذي هيمن عليه هيمنة تامة في العصور الشفوية، فكان يقرأ، وينطق رسالته، ويعبر عنها بحركاته، ويشرح ماغمض منها، ولذلك كان المؤلف محور عملية الاتصال، وكان صوته مهيمنا على النص والدراسات الأدبية معا، فأهمل النص لمصلحة مؤلفه: «ولايزال المؤلف أيضا يهيمن على كتب التاريخ الأدبي، وعلى السير التي تترجم حياة الكتاب، وعلى حوارات المجلات، وعلى وعي الأدباء نفسه.. فهؤلاء حريصون على أن يصلوا في مذكراتهم الشخصية بين شخصياتهم وأعمالهم. ولذا فإن صورة الأدب التي نستطيع أن نقف عليها في الثقافة المألوفة قد ركزت بشكل جائر على المؤلف،

وشخصيته، وتاريخه، وأذواقه، وأهوائه.. ولا يزال قوام النقد في معظم الأحيان ينصبّ على القول مثلا: إن عمل بودلير يمثل فشل الإنسان بودلير وإن عمل فان جوخ يمثل جنونه، وإن عمل تشايكوفسكي يمثل رذيلته، وهكذا فإن البحث عن تفسير للعمل يتجه دائما إلى جانب ذلك الذي أنتجه، وعبر المجاز الشفاف للخيال ثمة صوت دائم لشخص واحد هو صوت المؤلف الذي أدلى (بمكنونه)...»[٧] وقد اختلف الأمر في عصور الكتابة بعد أن غاب المؤلف وبقي نصه، وبعد أن اختلف مفهوم القراءة ودورها ووظيفتها، فصار على القارئ أن يقوم بتفكيك النص لفهمه فهما جديدا، وصار النص يعنيه أكثر مما يعني سواه، ولذلك نحّى جانبا الدراسات التي تتناول مؤلف النص ومايتصل به، ليتسنى له قراءة النص بعيدا عن المؤثرات الأخرى، ولذلك كان لابد من إقصاء سلطة المؤلف عن النص، أو بعبارة بارت: لابدّ من موت المؤلف: «ولقد نعلم أنه لكي تسترد الكتابة مستقبلها يجب قلب الأسطورة، فموت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة»[٨].

ويشرح أحد الدارسين الفائدة التي يجنيها القارئ من مقولة (موت المؤلف)، وأهم ما فيها أن القارىء لا يمتلك حرية القراءة والمؤلف جاثم فوق نصه، وتكون القراءة معطلة، وتفقد أهم شروطها: (وأميل إلى القول أحيانا إن قراءة كتاب ما من طرف شخص ماتعني اعتبار أن مؤلفه قد مات مسبقا، وأن الكتاب قد تم طبعه بعد وفاته، وبالفعل لاتصبح العلاقة بالكتاب كاملة، وإن صح القول سليمة، إلا بعد وفاة المؤلف. إن القراءة تبدأ حينما يتوقف المؤلف نهائيا عن الإجابة (= عندما يموت)[٩]

وإذا كان لابد من أن نلخص فهمنا لمقولة «موت مؤلف» من خلال قراءة ما بعد البنيوية، فإنه يمكننا أن نقول إن هذه المقولة مرتبطة أشد الارتباط بفكر بارت وزملائه، وهدفها إبعاد القارئ عن المناهج الخارجية في تأويل النص الأدبي، فالحياة الشخصية للمؤلف لا تفيد دائما في فهمه، وربما كانت عائقا في الوصول إلى حقيقته، فالمعلومات الخارجية نصية مضللة أحيانا، كما أن قصدية المؤلف قد تكون مضللة، فيخفي تحت الدلالة السطحية دلالات عميقة، ولذلك فإنه ينبغي أن يظل القارئ حرا في الكشف عن دلالات النص، وعليه أن يركز على اللغة ودلالتها وكيفية عملها، فهي التي تنطق وتتكلم، وليس المؤلف سوى ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة. ثم إن المؤلف ليس واحدا، وإنما هو متعدد فهو يبني نصه من نصوص غائبة متعددة الأصوات والإشارات والثقافات، وموضوعية النص وهم من الأوهام، فالقارئ غالبا مايكون غائبا حين يكتب المؤلف، ويكون المؤلف غائبا حين يقرأ القارئ، ولذلك فإن الكتابة قائمة على المعلومات التي يقدمها النص الذي أصبح ملكا للقارئ، وينبغي أن تظل العلاقة بين النص وقارئه الأساس.

واضح مما تقدم أن مقولة «موت المؤلف» ردة فعل على الرومانسية التي أعلت من سلطة

المؤلف إلى أن جعلته خالقا فوق بشري، فجاء بارت ليبين تهافت هذه المقولة، ويؤكد أن الإبداع ليس مقتصرا على النصوص الأدبية، فربما كان القارىء = الناقد مبدعا في الجنس الذي يشتغل عليه، ثم إنه ليس هناك نص أصلي ونص تابع، فالنص الأصلي ليس أصليا، وإنما هو تابع لنصوص سابقة عليه (التناص) ولذلك كان «موت المؤلف».

(٣) التجاذب بين النص والقارئ

إن التعالق بين اللغة والإنسان، بين الجمال والعشق، بين النص الشعري والقارئ، أهم الشروط التي ينبغي توافرها في القراءة، فحتى يتحقق الاتصال بين النص والقارئ لا بد من أن يكون الأول منهما باثا وموحيا وجاذبا ومغريا إلى الحد الذي يحرك فضول القارئ المعاصر، ودوافعه، وغرائزه إلى القراءة ومتابعتها، ويكون ذلك بفعل الإمتاع والتشويق ودغدغة الوجدان وملامسة العقل، فيكون للنص جاذبية خاصة، وإغراءات تدفع القارئ إلى محاولته اللف والدوران للتعرف إلى طبيعة النص وملامسته وعشقه.. حركة الإغراء من النص وحركة التقارب من القارئ ضروريتان في محور النص - القارئ، و إذا تمت المقاربة أو الاتصال حدثت المعرفة، ثم التأويل، و إذا كان النص غنياً والقارئ عارفاً فإن المقاربة بينهما تتجدد في كل يتجاسد وتتعدد تأويلاته، لذلك ليس للنص الجاهز والنهائي سوى قراءة مفردة LA LECTURE SINGULIÉRE ويسمى النص المفرد LE TEXTE SINGULIER، ويكون للنص الجمع LE TEXTE PLUIEL قراءات بعدد قرائه، ولذلك هو يستدعي قراءة الجمع LA LECTURE PLURIELLE.

وإذا كان القارئ يقرأ فهذا يعني أنه يتكلم، والقراءة تفاعل بين القارئ و النص لإزالة الخفاء فيه و إقامة التواصل بين ذات القارئ وذات النص، فللعمل الأدبي قطبان: «القطب الفني والقطب الجمالي. الأول هو نص المؤلف والثاني هو الإدراك الذي يحققه القارئ. وعلى ضوء هذه القطبية يتضح أن العمل ذاته لا يمكن أن يكون مطابقا لا للنص و لا لتحقيقه بل لا بد أن يكون واقعا في مكان ما بينهما»[١٠].

القراءة إنتاج وكل قارئ يقرأ ذاته في النص، ولذلك تتعدد القراءات للنص الواحد، وهذا يعني أن القراءة اختلاف باختلاف القراء و أمزجتهم و ثقافاتهم، فالنص مفتوح على عناصره الإشارية المتحركة، والقارئ يرى في المقروء نفسه، ويجرّب فيه لغته وثقافته ومنهجه، ولذلك يمكننا أن نقلب النص الشعري الثري الواحد على وجوه عدة، فيقرأ قراءة شرح، أو قراءة تفسير، أو قراءة تأويل، كما يقرأ قراءة أيديولوجية، أو تاريخية أو اجتماعية أو نفسية أو فنية أو جمالية... إلخ، ولا تتطابق قراءة وأخرى مطابقة تامة لاختلاف القراء وزمن القراءة، «ومن ثم لا تتماثل قط عمليتان من عمليات التحقق العياني تماثلاً دقيقاً

حتى وإن صدرتا عن قارىء واحد»[11]، ولذلك تختلف القراءة باختلاف زمنها وأدواتها، ومنهجها والقارئ وحالته واختلاف النقاد.

تختلف القراءة باختلاف زمنها، فلكل زمن ظروف ومعطيات وثقافة وأدوات ومناهج، فإذا قُرئت قصيدة جاهلية في العصر العباسي، فهذه قراءة في قرن كذا، وربما أُتيح لهذه القصيدة أن تقرأ في القرن العشرين فلابدَ حينذاك من أن تقدم هذه القراءة معنى جديدا ما استطاع أن يصل إليه قارئ العصر العباسي، لأن أدوات قارئ القرن العشرين ومناهجه وثقافته غير أدوات قارئ العصر العباسي ومناهجه وثقافته، وإلاّ فليس من داعٍ لقراءة تكرّر ما سبقها، وتنطلق منها، وتصل إلى ما وصلت إليه.

وتختلف القراءة باختلاف أدواتها، فأدوات أي عصر مختلفة عن أدوات عصر آخر، وتتطور الأدوات المعرفية، ومنها أدوات القراءة، بتطور الزمن، وتصبح أكثر دقة وتعقيدا وفاعلية، وأهم مافي أدوات القراءة المصطلحات النقدية والمفاهيم واللغات وثقافة العصر.

وتختلف القراءة باختلاف المنهج الذي يرتكز عليه، فالحديث عن القراءة هو حديث عن المنهج حتما، وقراءة بلا منهج بلا هدف، وأي قراءة ترتكز على منهج للوصول إلى نتائج مقبولة، وإذا كان الخطاب الشعري سكونيا عند قراءته فإن المنهج يتغير بتغير المعرفة ذاتها، ولذلك انتقلت المناهج من الاهتمام بالمؤلف في المرحلة الرومانسية إلى الاهتمام بالنص في المرحلة البنيوية إلى الاهتمام بالقارئ في مرحلة ما بعد البنيوية، واختلفت مناهج المرحلة الأخيرة من تفكيكية إلى سيميولوجية إلى تأويلية إلى سواها، وهذا الاختلاف يثري النص الواحد، فهو يعالجه معالجات مختلفة، وذلك إما بسبب تطور ثقافة المنهج ومعطياته، وإما بسبب اعتماد القارئ على منهج نقدي جديد، وهذا يعني أيضا قراءة النص الواحد بطرق متعددة وفق مناهج مختلفة، مما ينشئ قراءات ومعاني متعددة تثري الخطاب الشعري وتخلق حوارا دائما بين النص وقارئه.

وتختلف القراءة باختلاف القارئ وحالته، فلكل قارئ قدرات إبداعية وثقافية فلسفية أو أدبية أو تاريخية أو علمية أو أيديولوجية، ولذلك يختلف قارئ عن آخر، وليست هناك قراءة بريئة في الخطاب الشعري لاختلاف المواقف والمعطيات، فإذا كانت أي مدينة نصا يستطيع الشعراء قراءته قراءة شعرية فإن القراءة تختلف باختلاف الشعراء وأذواقهم ومواقفهم وحالاتهم، فقراءة نزار قباني لدمشق ـ مثلا ـ غير قراءة أدونيس لها، ولدمشق وجه في قصائد نزار غير وجهها في قصائد أدونيس، وقس على ذلك وجوه بغداد والقاهرة وبيروت وباريس وسواها... إن هذا الاختلاف بين قراءة وأخرى هو التعدد ذاته، فقد غدا لهذه المدينة أو تلك وجوه عدة، وهي وجوه صحيحة على تناقضاتها، فالقراءة تأويل ذاتي، وبخاصة إذا كانت شعرية، وليس هناك قراءة أكثر صحة من سواها، وليس هناك تطابق بين قراءة وأخرى.

وتختلف القراءة باختلاف حالة قارئها، فإذا كان لكل إنتاج ثقافي ظروف مشروط بها فإن القراءة تختلف باختلاف هذه الظروف وباختلاف حالة القارئ، ولذلك لا يمكننا أن ندّعي بأن بغداد في شعر السياب أو البياتي واحدة، فهي في شعر البياتي متنوعة بتنوع الظروف التي مرت بها واختلاف رؤية الشاعر الفكرية [١٢]، وليست بغداد في شعر السياب واحدة، صحيح أن هذا الشاعر قد بثّ صلاته بهذه المدينة، لكن مواقفه منهامختلفة نسبياً بين قصيدة وأخرى، ففي بعضها أبقى السياب على خيوط واهية تشدّه إلى تلك المدينة، ولكنه قطع هذه الخيوط في بعض قصائده الأخرى، والمدينة في شعر نزار مختلفة، ولذلك تغدو صورة دمشق أكثر إشراقا وأقرب إلى ماضيها الأموي بعد تشرين، وهكذا تكون هذه القراءة أو تلك مرتبطة بحالة القارئ النفسية وظروفه وثقافته.

ويختلف مفهوم القراءة باختلاف النقاد وتطور المفهوم ذاته، فلو توقفنا مثلا عند ثلاثة نقاد أثّر أحدُهم في الآخر لوضعنا يدينا على التطور الذي أصاب مفهوم القراءة، فقد ذهب جان - پول - سارتر إلى أن الإنسان لا يكتب لذاته، ولكن عملية الكتابة تستدعي بالضرورة عملية القراءة، «ذلك أن جهد المؤلف وجهد القارئ المرافق له هما اللذان يبرزان للوجود ذلك الموضوع الحسّي والتخيلي الذي هو عمل الفكر»[١٣]، ويوضح مفهوم القراءة عند سارتر الصلة بين النص والقارئ، وهي صلة إدراك من جهة، وخلق من جهة، تتفاعل فيها ذات القارئ وذات النص لتشكيل الدلالة بعيدا عن سلطة المؤلف، ولذلك يفرّق سارتر بين القارئ العادي الذي يتلقى النص دون أن يفعل فيه وبين القارئ الفاعل الذي يتلقى النص ويتفاعل معه، ويفعل فيه، فيكتشف ويخلق وينتج دلالته ، «وبكلمة واحدة، إن القارئ يعي أنه يكشف ويخلق في آن واحد، إنه يكشف بالخلق، ويخلق بالكشف، وبالفعل يجب ألاّ نظنّ أن الكتابة عملية ميكانيكية، وأن الإشارات تنطبع في القارئ كما ينطبع الضوء على البلورة الفوتوغرافية. وإذا كان ذاهلا تعبا، أحمق، طائشا، فإن معظم العلاقات ستفلت منه، ولن يتمكن من أن (يجعل الموضوع يأخذ) (بالمعنى نفسه الذي يقال فيه «أخذت» النار أو «لم تأخذ») وسيستخلص ظلالا من الجمل التي تبدو وكأنها تنبجس عن تبلج الصبح. أما إذا كان على أفضل ما يكون فإنه سيُلقي على ما وراء الكلمات شكلا تركيبيا لن يكون لكل جملة فيه سوى وظيفة جزئية: «الفكرة» أو «الموضوع» أو «المعنى». وهكذا، منذ البداية لا يعود المعنى متضمّنا من الكلمات مادام هو الذي، على العكس، يسمح بفهم دلالة كل منها»[١٤].

وكان بارت قريبا من معلمه سارتر في العدمية والعبثية، فخضع أولا لوجوديته، ولكنه كان يفر من التحديدات النهائية، ولذلك ليس للقراءة عنده مفهوم ثابت، فقد كانت معرفة في كتابه «س/ ز» لكنها أصبحت لذة في كتابه «لذة النص»، فربط اللذة بنمطين مختلفين من النص، نص اللذة، ونص المتعة. فيقدم النوع الأول للقارئ اللذة العامة للنشوة

الثقافية، في حين يشجع الآخر على نحو فعال التصدع والانجراف وفقدان التوازن الخاص بالمتعة. ويزودنا بارت بمتطلبات النوع الثاني(١٥).

وتودوروف تلميذ بارت، وقد أشرف على أطروحته في الحلقة الثالثة، وهي بعنوان «الأدب والدلالة»، وقد قسم تودوروف القراءة إلى ثلاثة أنواع هي:

- قراءة الشرح: وهي قراءة تسعى إلى خدمة النص، وتستهدف توضيحه، وهي تعليمية.
- قراءة الإسقاط: وهي قراءة يأتي أصحابها إلى النص بأحكام سابقة ومناهج جاهزة، ويفرضونها عليه.
- القراءة الشاعرية: وهي قراءة تبحث عن البنى الكلية للنص حسب تجلياتها في الصياغة اللغوية، ووظيفتها تفكيك النص إلى عناصره الداخلية وبيان علاقاتها لإعادة تركيبها، وينحاز تودوروف إلى هذه القراءة.

ويستطيع الباحث أن يقف عند أنواع كثيرة من القراءة، ويدخلها في تصنيفات لا حد لها ولا حصر، كأن يقول: القراءة بحسب الذات والموضوع، وتقسم إلى قراءة مغرضة وقراءة بريئة بعض الشيء ، أو القراءة بحسب الاتجاه، وتقسم إلى قراءة أفقية سريعة وسطحية وقراءة عمقية متشابكة، أو القراءة بحسب الخطاب الشعري وتعدده، وتقسم إلى قراءة تجزيئية كقراءة بعض قصائد الشاعر والحكم على شاعريته، وقراءة كلية باعتبار أعمال الشاعر قصيدة واحدة ودراستها من خلال مستوياتها، وثمة القراءة التقليدية أو التجديدية، والقراءة الايديولوجية أو السوسيولوجية أو النفسية ... إلخ ، وثمة من يقول: القراءة الساذجة والقراءة الجادة، وهناك قراءة أهل الظاهر، وتقابلها قراءة أهل الباطن، فالقراءة الحرفية هي قراءة أهل الظاهر، وهم يرون أن اللفظ لايحتمل إلا معنى واحدا، وهو ظاهر بذاته بين بعبارته التي كتب بها، ولذلك لا يحتاج إلى تأويل، وهذا يعني أن النص ذو بعد واحد، فلا احتمال ولا ترجيح، ولا خفاء ولا احتجاب، ويقف أهل الباطن نقيض ذلك.

يفيد ما سبق أن قراءة الشاعر ليست بريئة، فهو يستوعب من خلال ذاكرته الشعرية ما كان قد قرأه، وهو يستخدم قراءاته في تشكيل نصه الجديد، سواء أكان هذا التناص واعيا أو لا واعيا، كذلك فإن القراءة النقدية لأي خطاب شعري ليست بريئة هي الأخرى، فالقارئ يمارس واعيا أو لا واعيا من خلال ذاكرته محفوظاته في قراءة الخطاب، فإذا كان الخطاب الشعري شبكة تلقى فيها جملة النصوص فإن قراءاته لهذا النص تمرّ هي الأخرى خلال النصوص التي دخلت في الذاكرة، فإذا كانت الذاكرة الشعرية تتدخل في تشكيل القصيدة عند الشاعر فإن الذاكرة القرائية تتدخل في تشريح القصيدة عند القارئ المبدع أيضا.

(٣)

يتجه كل مؤلف ينتج عملا إبداعيا ويعرضه في الأسواق قراءة أو كتابة إلى جمهور، وقد يختلف هذا الجمهور باختلاف طموحات المؤلف كبيرا كان أم صغيرا، يتعدى حدود المكان الذي يقيم فيه أو لا يتجاوزه، وقد يتعدى طموحه حدود اللغة نفسها ليتوصل الكاتب إلى العالمية، وهو ما يحلم به المبدعون.

ومن البديهي أن يختلف قارئ عن آخر باختلاف الظروف والمعطيات والمواهب والمكتسبات والمكان والزمان، فثمة الاختلاف أولا بين جنس القارئ «ذكر/أنثى»، وسنه «كبير/ صغير»، وثقافته «مثقف/غير مثقف»، وذكائه «ذكي/ قليل الذكاء»...إلخ، ولكن المتفق عليه أن للزمن أيضا بصماته في الإنسان، فالظروف التي يعيشها القراء في عصرنا غير الظروف التي عاشها القراء في العصور السالفة، وعصرنا هو عصر القراءة، وقد مهد لهذا العصر بانتقال السلطة من يد المؤلف إلى يد النص إلى يد القارئ، وأصبح القارئ هو الذي يتحكم في معنى النص، ولذلك انصب الاهتمام في النظريات النقدية المعاصرة على القارئ أو المتلقي بعد أن كان شبه مهمل في النظريات النقدية السابقة، وغدا القارئ هو الذي يتكلم بعد أن كان صامتا في عصر تكلم المؤلف أو النص، ولذلك تغيرت صورة القارئ تغيرا جذريا في هذا العصر... صحيح أن القدماء لم يهملوا القارئ في كتاباتهم النقدية، ولكنه كان متلقيا منفعلا، وكان المؤلف أو النص هو الفاعل، وكان القارئ تابعا يتأثر دون أن يؤثر، وينفعل دون أن يفعل، وقد وجد النص لتغييره، فالنص المسرحي عند أرسطو «فن الشعر» تطهيري، وهو لتطهير المتفرج مما يدنسه، ورسالته تطهيرية، ولذلك كانت الفاعلية مقتصرة على النص. ولم يكن القارئ في عصر المؤلف «الرومانسية» بأحسن حالا، فليس حضوره غاية، وإنما هو وسيلة للتكلم عن مزايا المؤلف وعبقريته، وكذا شأن القارئ في عصر النص «البنيوية»، فحضوره لغاية خارجة عنه وكامنة في النص، فعلى القارئ أن يكتشف علاقات النص وجمالياته، ولكن القارئ في عصر القراءة «ما بعد البنيوية» أهم من المؤلف «موت المؤلف»، وهو الذي يحتل النص، ويكتشف فجواته أو ثغره أو فراغاته، وهو الذي يسد عيوبه ويكمل نقصه، فهو الفاعل والنص مفعول به، وليس النص سوى مادة يغيرها كل قارئ بحسب ما يرتئيه من جهة، وبحسب ثقافته من جهة أخرى.

يتحدث النقاد المعاصرون عن أنواع من القراء، وقد تحدث فولفانغ إيزر الناقد الألماني المعاصر في مدرسة كونستانس عن «القارئ الضمني»، وهو عنوان كتاب له صدر العام ١٩٧٢م، ورأى «أن المصطلح يدمج كلا من عملية تشييد النص للمعنى المحتمل، وتحقيق هذا المعنى المحتمل من خلال عملية القراءة»[١٦].

ولم يبالغ إيزر في دور القارئ، فلم يذهب مثلا إلى أنه صاحب الفضل الأول في تأليف الرسالة، ولكنه كان ذا موقف متوازن، فرأى أن إنتاج المعنى يتم بوساطة الفعل المتبادل

interaction بين النص والقارئ، فجذور القارئ الضمني «مغروسة بصورة راسخة في بنية النص»[١٧]، ولذلك كان القارئ الضمني جسرا بين قطبين: النص وعملية القراءة، وهو المنطقة التي يلتقيان فيها للتواصل.

وثمة القارئ النموذجي الذي طرحه إمبرتو إيكو، وهو قريب إلى حد ما من مفهوم القارئ الضمني، و«لكل نص قارئ نموذجي خاص به»[١٨]، وثمة القارئ المثالي عند ميشال ريفاتير، والقارئ المؤهل، والقارئ المقصود، والقارئ بالقوة، والقارئ الاختباري، والقارئ الواقعي، والقارئ المجرد عن الزمان والمكان وسوى ذلك، ولكننا نود أن نقسم القراء تبعا لنوعية النصوص إلى فئتين:

- القارئ العادي «المستهلك»: ويحتاجه الخطاب الشعري المغلق، وهو خطاب يسير ضمن تدرج زمني منطقي، ولا يتطلب جهدا كبيرا من قارئه، ولذلك يكتفي هذا الخطاب بمثل هذا القارئ العابر الذي يقرأ النص مرة واحدة.

- القارئ المنتج أو المبدع: ويحتاجه الخطاب الشعري المفتوح، ولذلك ينبغي أن يكون قارئه عارفا بأدواته أولا، وخبيرا في عمله ثانيا، ومختصا بالخطاب الشعري المفتوح ثالثا، وجادا صبورا رابعا، فهناك نصوص تحتاج إلى قارئ صبور قادر على سبر أغوار الخطاب الشعري، وتؤهله أدواته للوصول إلى ما يخفيه الخطاب، فالشاعر المعاصر يحفر في بئر عميقة الأغوار، مظلمة الجهات، ولذلك يتطلب من القارئ اللحاق به، واستكشاف أعماقه ومجاهيله، ولأن الخطاب الشعري بمثل هذا الثراء فإنه يحتاج إلى منهج جديد، وأدوات جديدة باستمرار للقبض على مفاتيحه واستنطاق آلياته ومعرفة استراتيجيته، ولذلك لابد من أن تكون للقراءة آليات، فالدخول في مثل هذا العالم المعقد من دونها ضياع في غابات النص، ودهاليزه، ومرجعياته، وبناه، وعلاقاته، ولذلك على القارئ أن يكون عارفا بسياقات الشعر المعاصر، وأن تكون أدواته النقدية صالحة لمثل هذه المقاربة، ولذلك يكون القارئ المنتج مبدعا وناقدا وفيلسوفا.

(٤)

ثمة حقائق تتصل بمحور النص - القارئ لابد من التذكير بها، وأهمها أن التحول سمة من سمات عصرنا، ولذلك يكون العمل الأدبي ونظرية الأدب في تغير مستمر، ولا يركن النموذج إلى تعريف محدد، ولا يعرف الاستقرار، ومنها أن الكلمة في الكتابة في درجة الصفر تتحرر من مدلولاتها القديمة حتى تصل إلى درجة اللا معنى، فهي لا تعني شيئا، ولذلك فهي قادرة على أن تعني كل شيء لتخلصها مما علق بها سابقا، وإبعاد هيمنة المدلول السابق عن الكلمة يقابله إبعاد هيمنة المؤلف على النص، ولذلك لا يفصل علم التأويل بين القارئ وموضوع القراءة «النص»، فهناك حوار مستمر فيما بينهما.

إن القراءة لا تتم بالقطيعة بين النص والقارئ، وقد يتم الانقطاع من أحدهما أو كليهما، كأن يكون النص مبهما فيفقد أهم شروطه، وهو القدرة على الاتصال، أو يكون القارئ غير قادر على مجاراة النص في تشوفاته، أو تكون القطيعة من كليهما معا... أما إذا حدث التفاعل فيما بينهما فإن القارئ يتحرك تأويليا بمقدار تحرك النص توليديا.

وتقوم بين النص والقارئ حوارية حسب الزاوية التي ينظر منها الأخير، فالنص يؤثر في القارئ، ويؤثر القارئ في النص ويسهم في تشكيله تشكيلا جديدا، ولابد في عملية التواصل من أن تُراعى الأعراف والتقاليد بين المؤلف والقارئ، ليستطيع الأخير الولوج من عتبات النص إلى بنيته لتفكيك رموزه وشفراته.

إذا تم التفاعل بين النص والقارئ فإن الأخير يسهم أو يشارك في صنع المعنى، والمعنى الذي يصنعه القارئ مختلف عن المعنى الذي صنعه المؤلف قليلا أو كثيرا، إذ «لا يمكن لأي ناقد أن يزعم أنه قد ألم إلماما تاما بالمعنى الذي أراده المؤلف»[19]، فالقراءة استنساخ الذات القارئة وتحقيقها وتحليلها، ويبدو فيها نص النفس في هيئة السرد الأدبي، وإذا كان «معنى المؤلف يقرره المؤلف نفسه»[20] فإن معنى القارئ يقرره القارئ وحده أيضا، ولذلك فإن مقولة واحدة ينظر إليها كل قارئ من زاوية مختلفة، فعبارة «مطر» في «أنشودة المطر» للسياب، ينظر إليها المزارع على أنها استمرار للمطر الذي يهطل كل عام في العراق، وينظر إليها تاجر الخضراوات والفواكه على أنها خير يعم، وكسب متواصل، وينظر إليها الأيديولوجي على أنها تغيير نحو الأفضل، وينظر إليها الثوري نظرة أخرى، وينبغي أن يكون بين هذه المعاني قاسم مشترك، وهو التغيير نحو الأفضل، وسياقات القارئ الذهنية هي التي تنتج المعنى، لأنه ليس هناك معنى محدد لقصيدة «أنشودة المطر»، فالمؤلف نفسه لم يحدد لها معنى.

إذا تم التفاعل بين النص والقارئ استطاع الأخير أن يستنطق الأول، وأن يفكك رموزه وعلاماته، وأن يولدها معاني ليست فيها من قبل، ويتم عمله بطرق مختلفة بين قارئ وآخر، ولكن يمكننا أن نتوقف عند النقاط التالية التي يستفيد منها القارئ المنتج أحيانا:

(١) قراءة الجنس الأدبي: للأجناس الأدبية دور كبير في عملية التلقي، ففي الجنس مجموعة معايير تخبر القارئ عن الطريقة التي ينبغي أن يفهم نصه بها، «فمنذ زمن طويل، اعترف بأهمية الدور الذي دعيت الأجناس للقيام به في عملية التلقي[21]، ولذلك إن صيغ الأجناس الأدبية تسهم بدور كبير في إلقاء الضوء على معنى النص، فمعاني المأساة غير معاني الكوميديا، وللأجناس الشعرية اتجاهات في تشكيل معانيها، ولذلك فإن الأجناسية تربط الفن بالحياة والحياة بالفن.

(٢) قراءة المفاتيح: إن قراءة المفاتيح أهم عمل يقوم به القارئ المبدع للولوج إلى معنى النص، والعنوان عتبة من عتبات النص، وأهم مفاتيحه، فهو الإشارة الأولى التي يرسلها النص باتجاه القارئ، وقد يكون العنوان واضحا، وبخاصة في القصيدة الرومانسية، وحينذاك لا يحتاج القارئ إلى جهد عظيم للبحث عن مفاتيحه، فعنوان مثل «المساء»، «الغروب»، «الدمعة»، «الألم»، «الصرخة»، «الخريف»، «الكآبة»... إلخ لايحتاج من القارئ سوى قراءة ليكتشف بعدها أن مفتاح القصيدة في عنوانها، وأن العنوان هو الدليل إلى النص أو مضمون القصيدة ومحتواها.

و قد يخفي الشاعر المفتاح أو المفاتيح في القصيدة المعاصرة، وبخاصة في القصائد التي ينهج فيها أصحابها منهج الغموض، مما يترك النص بكرا، كجزيرة في محيطات بعيدة، فيترك قصيدته بلا أول وبلا آخر، وربما لا يزيدنا الأول والآخر فيها شيئا، فعلى القارئ أن يدلف حينذاك إلى غابة النص، و يتوغل في نسيج لغته بحثا في كل المخابئ والعتمات عن المفاتيح السرية التي من شأنها أن تقوده إلى اكتشاف الأبواب و الأدراج السرية للقصيدة، و قد تكون المفاتيح في العنوان أو في الخط أو في البياض أو في الفراغ، أو في الخاتمة أو في أي مكان آخر، وقد تكون في معجمها الشعري أو حقولها الدلالية، و قد يكون للقصيدة مفتاح واحد، أو يكون لها مفاتيح عدة.

(٣) قراءة المعنى الغائب: يحاول الناص بشتى وسائله أن يخفي كثيرا من ملامح نصه ومدلولاته، وبخاصة إذا كان ثمة اختلاف بين الدوال والمدلولات، وهو اختلاف يؤدي إلى أن تظل المعاني غير محددة لا تعرف الاستقرار و الثبات، ولذلك يحاول القارئ أن يستخدم مناهجه لتفكيك النص للوصول إلى المعنى الغائب و النص الغائب، و ما القراءة سوى استكناه الغياب باعتبار أن الغائب أهم من الحاضر، و أن المعنى الضمني أهم من المعنى الصريح، و أن الغائب هو المتخيل واللامرئي، و هو الذي نبحث عنه، و هو الوجه الخلفي للوجه السطحي، فإذا توقفنا عند المقطع الأول من قصيدة «رحل النهار» للسياب طالعتنا تجربته الأخيرة مع مرضه:

رحل النهار
ها إنه انطفأت ذبالته على أفق توهج دون نار
وجلست تنتظرين عودة سندباد من السفار
والبحر يصرخ من ورائك بالعواصف والرعود
هو لن يعود،
أو ما علمت بأنه أسرته آلهة البحار
في قلعة سوداء في جزر من الدم والمحار

هو لن يعود ...
رحل النهار
فلترحلي، هو لن يعود[٢٢]

الوحدات النصية	الدلالة الحاضرة في السياق	الدلالة الغائبة عن السياق
١ - رحل النهار ها إنه انطفأت ذبالته على أفق توهج دون نار.	١ - رحل النهار «العمر» هذه المرة إلى غير رجعة، والقرينة على ذلك أن ذبالة السراج (النهار) قد انطفأت وانتهت دون توهج كما كانت عليه في السابق كلما رحل النهار ليعود مرة أخرى، و لذلك يبدأ النص بالإحساس الفجائعي.	١ - الإحساس بدنو الفجيعة يقابله رجاء حار بحدوث نقيضها، عودة الصحة و العافية إلى النهار و الأفق المتوهج.
٢ - وجلست تنتظرين عودة سندباد من السفار والبحر يصرخ من ورائك بالعواصف والرعود. هو لن يعود.	٢ - صورة الزوجة الوفية المتضرعة إلى الله بأن يعود إليها زوجها سالما معافى.	٢ - تشبث الشاعر بالحياة في صورة السندباد أو أوليس مع أن أمله فيها ضعيف، ولكن اتكاءه على هذه الصورة قرينة لهذا المعنى.
٣ - أو ما علمت بأنه أسرته آلهة البحار في قلعة سوداء في جزر الدم والمحار.	٣ - صورة أوليس الذي أسرته آلهة البحار في جزيرة غريبة، و هي تماثل وتوازي صورة السياب المريض الذي أقعده الداء.	٣ - تخفي الصورة وراءها أوليس المنتصر على محنته وخروجه معافى من أسره ووصوله إلى شاطئ السلامة حيث أسرته و أهله و وطنه.
٤ - هو لن يعود رحل النهار فلترحلي هو لن يعود.	٤ - الاستسلام للمرض والموت.	٤ - الرغبة في الحياة وحدوث المعجزة.

تدور الدلالة الحاضرة في السياق حول قطب الموت، لكنها تخفي وراءها دلالة غائبة واضحة من خلال السياق، و هي تدور أيضا حول قطب الحياة، ولذلك كانت الثنائيات الضدية، و هذا ما وضحناه في مكان آخر[٢٣].

(٤) قراءة الفراغات والثغر وتعبئتها: يبقى النص الثري هو النص الناقص الذي ترك المؤلف فيه للقارئ فجوات و فراغات وثغرا ليقوم هو بتعبئتها، ولذلك هو النص الذي لا يعبأ بالتفاصيل، و لا يتدخل في شؤون القارئ.. هو النص المفتوح على التأويل. ويستخدم كل قارئ ثقافته وخبرته لتعبئة النقص، فـ «حفار القبور» للسياب، مثلا، نص ناقص ثري مفتوح صامت، لم يتكلم فيه المؤلف كل الكلام، و نص «نيرون» لمطران، مثلا، نص مكتمل، مغلق، متكلم، تكلم فيه المؤلف كل الكلام، فوجه وحدد مدلولاته فأغلق نصه أمام القارئ.

إن المفهوم الأساسي عند إيزر هو مفهوم «الفراغ» BALANC/VAUCUITÉ أو مناطق عدم التحديد INDÉTERMINATION، أو الفجوات، و هذا يرتبط بمفهوم «التسلسل القصدي للجمل»، و ينتج عن هذا التسلسل مناطق عدم التحديد، أو النقص، و هو ضروري لإتاحة الفرصة للقارئ ليقوم بدوره « فإن ما يجب رؤيته في «النص» هو الذي ينقصه، هذا العيب الذي قد لا يوجد دونه، قد لا يكون لديه ما يقوله من دونه»[٢٤]، ولذلك يستدعي مفهوم الفراغ أو النقص عن إيزر أن يقوم القارئ بربط أجزاء النص المختلفة «لكي يربط بين الأجزاء غير المترابطة»[٢٥]، ولذلك يولي إيزر مفهوم «الفراغ» أهمية كبرى، فهو «أساس كل عمليات التفاعل»[٢٦] بين النص والقارئ، ولذلك فإن الفراغ عند إيزر هو الذي «يحث النشاط الأساسي للقارئ ويوجهه»[٢٧]، فيأتي القارئ بعد ذلك ليملأ ما تركه النّاصّ فراغا، متقيدا بالمعنى الظاهر ليصل إلى المعنى الخفي، أو كما يقول إيزر: «التواصل في الأدب عملية لا يحركها أو ينظمها قانون مسبق، بل تفاعل مقيد وموسع متبادل بين المعنى الواضح والمعنى الضمني، بين الكشف والخفاء. إن الشيء الخفي يحرض القارئ على الفعل، ويكون هذا الفعل مضبوطا بما هو ظاهر. ويتغير الظاهر بدوره عندما يخرج المعنى الضمني إلى الوجود. وكلما سد القارئ الثغرات بدأ التواصل. وتعمل الثغرات كالمحور الذي تدور حوله العلاقة بين النص والقارئ كلّها. ومن هنا تثير فراغات النص المركبة عملية التخيل التي يقوم بها القارئ بناء على شروط يضعها النص»[٢٨].

تتم استثارة مخيلة القارئ حين يذكر النص معنى غير محدد، ودلالة الحضور تستدعي دلالة الغياب، والنص واحد، لكن القراء كثيرون في كل زمان ومكان، والجزء المكتوب يمنحنا المعرفة، لكن الجزء المسكوت عنه هو الذي يقدّم إلينا الفرصة لاكتشافه وتمثله، فيتم التفاعل المذكور بين النص والقارئ لهذا الاكتشاف، فيملأ كل قارئ الفراغات بطريقته، ولذلك يظل المعنى في الخطاب الشعري الثري نسبيا، وهكذا يكون أيضا المعنى الكامن في النص غير المعنى الظاهر فيه، ويمكننا أن نتلمس الثغر أو الفراغات فيما يلي من أمثلة دون أن نتدخل في تأويلها:

- تغييب لفظة من الألفاظ الدالة على التضاد المعنوي كما فعل السياب في قصيدته «أنشودة المطر»:

أصيحُ بالخليج: «يا خليجْ...
يا واهبَ اللؤلؤ، والمحارِ، والرَّدَى!»
فيرجعُ الصَّدَى
كأنَّه النشيجْ:
«يا خليج
يا واهبَ المحار والرَّدَى...»(٢٩)

إن تغييب لفظة «اللؤلؤ» في السطر الأخير يعني تغييب التضاد والأمل الذي أقام عليه الشاعر حواره مع الخليج.

- أن ينهي الشاعر مقاطعه الشعرية بكلمة واحدة يضع بعدها نقاط عدة، وتتكرّر الكلمة دون أن تفصح عن مدلول محدّد، بل هي تعطّل أحيانا مدلول المقطع نفسه، كما فعل السياب. مثلا. في نهاية مقاطعه في «أنشودة المطر» ليترك للقارئ فرصة لأن يعبئ هذه الفراغات حسب ما يرتئيه بمساعدة السياق نفسه.

- أن ينهي الشاعر قصيدته التي تقوم على السرد الشعري، ويبنيها على حدث قصصي في موقف إشكالي يحتاج إلى حلّ تفترضه مخيلة القارئ بمساعدة السياق، كما فعل السياب أيضا في قصيدته «حفار القبور» و «المومس العمياء».

- أن تكون الشخصية التي خلقها الشاعر إشكالية ثرية نامية متحولة، تحتمل تأويلات عدة، كما فعل خليل حاوي في شخصية (البحار) وشخصية (الدرويش) في نشيده (البحار والدرويش)، وكما فعل حاوي نفسه في شخصية (لعازر) و (زوجه) في قصيدته (لعازر ١٩٦٢)، فصورة زوج لعازر في نهاية القصيدة تتحول من مصدر للخصب والعطاء والدفء والخير إلى نقيض هذه الصفات، فإذا هي أقرب إلى شخصيات (كافكا)، فتتحول إلى أفعى باردة، همها تخريب الورود وابتلاع العصافير وإشاعة النواح، وتحاول ابتلاع الزوج الحيّ الميت وجثث الموتى في القبور:

أنطوي في حفرتي
أفعى عتيقهْ
تنسجُ القمصانَ
من أبخرةِ الكبريتِ، من وهجِ النيوبْ
لحبيب عاد من حفرتهِ
ميتا كئيب

لحبيب ينزفُ الكبريتَ
مسودً اللهيبُ[٣٠]

إن هذه الثغر والفراغات تدعو القارئ الجاد إلى أن يقوم بتعبئتها بحسب ثقافته وخبرته، وبمساعدة السياق نفسه، ولذلك تحتاج هذه النصوص إلى التأويل، ويفضي التأويل إلى الاختلاف الذي يفضي إلى التعدد، فتتعدد القراءات باختلاف معتقدات القراء وعاداتهم وأساليبهم ولغاتهم، ويظل النص الثري قابلا لقراءات جديدة في كل زمان ومكان، و إذا كانت مقولة جان كوهين «للشعر طبيعة سلطانية، و هو يسيطر وحده أو يتنحى»[٣١] صحيحة كل الصحة، وتنطبق على الخطاب الشعري الثري، فإن ثمة مقولة صحيحة هي الأخرى، وهي توازيها وتساويها، و هي أن النص الشعري الثري يستدعي ويتطلب قارئا معاصرا جديدا لاستنطاق خباياه وكنوزه.

الهوامش

-1 VOIR: BATHES, ROLAND - ESSAIS CRITIQUES - ÉD. DU SEUIL - 1964 - P.P. 147 - 154.

-2 مطران، خليل ـ ديوان الخليل ـ دار مارون عبود ـ بيروت ـ ١٩٧٧م ـ ١٠١/٢.

-3 المصدر نفسه ـ ١٢٤/٢.

-4 DUBOIS, JEAN (ET AUTRES) - DICTIONNAIRE de linguistique - librairie larousse - 1973 - P.96.

-5 JAKOBSON, ROMAN - ESSAIS de linguistique générale - traduit par NICOLAS RUWET - ED. MINUIT- 1978 - P.P. 213 - 214.

-6 المتنبي ـ ديوانه (العكبري) ـ تح. مصطفى السقا وزميليه ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ ١٩٧١م ـ ٣٦٧/٣

-7 بارت ، رولان ـ موت المؤلف ـ نقد وحقيقة ـ تر. د. منذر عياشي ـ دار الأرض ـ الرياض ـ ط١ ـ ١٤١٣هـ ـ ص ١٣.

-8 المرجع نفسه ـ ص ٢٠.

-9 ريكور، بول ـ النص والتأويل ـ تر. منصف عبدالحق ـ مجلة «العرب والفكر العالمي» العدد الثالث ـ صيف ١٩٨٨ م ـ ص ٣٨.

-10 إيزر ، فولفغانغ ـ في نظرية التلقي: التفاعل بين النص والقارئ ـ تر. د. الجيلالي الكدية ـ مجلة « دراسات سميائية» ـ فاس ـ المغرب ـ العدد السابع ـ ١٩٩٢م ـ ص ٧.

-11 هولب، روبرت ـ نظرية التلقي ـ تر. د. عز الدين إسماعيل ـ كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة (٩٧) ـ ط١ ـ ١٩٩٤م ـ ص ٩١.

-12 انظر: الموسي، خليل ـ الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر ـ مطبعة الجمهورية ـ دمشق ـ ط١ ـ ١٩٩١م ـ ص ٣٠.

-13 سارتر، جان بول ـ ما هو الأدب؟ ـ تر. جورج طرابيشي ـ مطابع دار الكتب ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٦١م ـ ص٩٢.

-14 المرجع نفسه ـ ص ٩٢ ـ ٩٣.

-15 انظر: راي، وليم ـ المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية ـ تر. د. يوئيل يوسف عزيز ـ دار المأمون للترجمة والنشر ـ وزارة الثقافة والإعلام ـ بغداد ط١ ـ ١٩٨٧م ـ ص ٢٠٣.

-16 هولب ـ نظرية التلقي ـ ص ٢٠٤.

-17 المرجع السابق ـ ص ٢٠٥.

-18 راي ـ المعنى الأدبي ـ ص ١٥٢.

-19 المرجع السابق ـ ص ١٠.

-20 المرجع السابق ـ ص ١١.

-21 ستمبل، وولف ديتر ـ المظاهر الأجناسية للتلقي من كتاب « نظرية الأجناس الأدبية» تر. عبدالعزيز شبيل ـ كتاب النادي الأدبي الثقافي بجده (٩٩) ـ ط١ ـ ١٩٩٤م ـ ص ١١٨.

-22 السياب، بدر شاكر ـ ديوانه ـ دار العودة ـ بيروت ـ ١٩٧١م ـ ص ٢٢٩.

-23 انظر: الموسي، خليل ـ الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر ـ ص ٧٨ ـ ٨١.

-24 ماشيري، بيار ـ مفاهيم أولية ـ تر. د. سامي سويدان ـ العرب والفكر العالمي ـ ع١ ـ شتاء ١٩٨٨م ـ ص ٢٥.

-25 هولب ـ نظرية التلقي ـ ص٢٢١.

-26 إيزر ـ في نظرية التلقي ـ ص٩.

-27 المرجع نفسه ـ ص ١٤.

-28 المرجع نفسه ـ ص ١٠.

-29 السياب ـ ديوانه ـ ص ٤٧٧.

-30 حاوي، خليل ـ ديوانه ـ دار العودة ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٧٩م ـ ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

-31 COHEN, JEAN - STRUCTURE DU LANGAGE POÉTIQUE FLAMMARION - PARIS -1966 - P. 171.

المصادر

1- إيزر، فولفغانغ -في نظرية التلقي: التفاعل بين النص والقارىء - تر. د. الجيلالي الكدية - مجلة «دراسات سميائية» - فاس - المغرب - العدد السابع - ١٩٩٢م.
2- بارت، رولان - موت المؤلف - نقد وحقيقة - تر. د. منذر عياشي - دار الأرض - الرياض - ط١ - ١٤١٣هـ.
3- حاوي، خليل - ديوانه - دار العودة - بيروت - ط٢ -١٩٧٩م.
4- راي، وليم - المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية - تر. د. يوئيل يوسف عزيز - دار المأمون للترجمة والنشر - وزارة الثقافة و الإعلام - بغداد - ط١ - ١٩٨٧م.
5- ريكور، بول - النص والتأويل - تر. منصف عبدالحق - مجلة «العرب والفكر العالمي» العدد الثالث - صيف ١٩٨٨م.
6- سارتر، جان بول - ماهو الأدب؟ - تر. جورج طرابيشي - مطابع دار الكتب - بيروت - ط١ - ١٩٦١م.
7- ستمبل، وولف ديتر (و آخرون) - نظرية الأجناس الأدبية - تر. عبدالعزيز شبيل - كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة (٩٩) - ط١ - ١٩٩٤م.
8- السياب، بدر شاكر - ديوانه - دار العودة - بيروت - ١٩٧٠م.
9- ماشيري، بيار - مفاهيم أولية - تر. د. سامي سويدان - مجلة «العرب والفكر العالمي» - العدد الأول - شتاء ١٩٨٨م.
10- المتنبي - ديوانه بشرح العكبري - تح. مصطفى السقا وزميليه - مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر - ١٩٧١م.
11- مطران، خليل - ديوان الخليل - دار مارون عبود - بيروت - ١٩٧٧م.
12- الموسى، خليل - الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر - مطبعة الجمهورية - دمشق - ط١ - ١٩٩١م.
13- هولب، روبرت - نظرية التلقي - تر. د. عز الدين إسماعيل - كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة (٩٧) - ط١ - ١٩٩٤م.
14- BARTHES, ROLAND - ESSAIS CRITIQUES - éd. DU SEUIL - 1964.
15- COHEN , JEAN - STRUCTURE DU LANGAGE POETIQUE - FLAMMARION - PARIS - 1966.
16- DUBOIS , JEAN (ET AUTRES) - DICTIONNAIRE DE LINGUISTIQUE - LIBRAIRIE LAROSSE - 1973.
17- JAKOBSON, ROMAN - ESSAIS DE LINGUISTQUE GENERALE - traduit par NICOLAS RUWET - éd. MINUIT - 1978.

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 29 يناير - مارس 2001

إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر

محمد عابد الجابري نموذجا

د. الزواوي بغورة*

مقدمة

نحاول في هذه الدراسة أن نطرح جملة من المسائل النظرية والمنهجية المتعلقة بالمشروع الفكري للمفكر العربي المغربي محمد عابد الجابري، والخاصة أساسا بالأدوات المنهجية المستعملة، والمفاهيم العلمية الموظفة، والخلفية التاريخية المعتمدة في أعماله النظرية والتطبيقية (1) المتمحورة حول ما يسميه بنقد العقل العربي من خلال تحليل ومناقشة إشكالية التراث والحداثة.

وسنقدم في البداية وجهة نظر الجابري في التراث والحداثة ثم نتوقف عند الأدوات الموظفة والتي لها علاقة بميشيل فوكو على وجه الخصوص، وعليه فإن الأسئلة التي سنسعى للإجابة عنها هي: ما هي الأسباب التي دعت الجابري إلى طرح مسألة التراث والحداثة؟ وما هو مفهومه للتراث والحداثة؟ وما هي الأدوات المنهجية الموظفة والتي لها علاقة بميشيل فوكو؟

أولا: في أسباب البحث في التراث: يعدد الجابري الأسباب التي دعته إلى البحث في التراث من منظور جديد منها، أن التراث في النهضة العربية يشكل منطلقا ومرتكزا يحمل دائما شحنة وجدانية وبطانة أيديولوجية، وأن التراث الذي هو مجموعة من معارف القدماء من أسلافنا، يحتاج إلى معرفة علمية وموضوعية، وأن الخطاب العربي المعاصر والمعني بمسائل التراث

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة قسطنطينة - الجزائر.

والحداثة، يفتقد إلى العقلانية والنقد، لذا فإن النهضة في نظره تواجه واقعا أساسيا هو واقع التخلف، «المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السعيدة إلى العالم والأشياء، بالنظرة اللاسببية، لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر»[٢].

إن طرح العقلانية لا يفهم إلا بما يناقضها وهو اللاعقلانية والنظرة السحرية أو النظرة اللاسببية، وهي النظرة التي كافحها العقل الوضعي منذ «أوجست كونت»، وهو ما ينسحب على مفهوم الجابري للعقل والعقلانية ويحدهما في الوقت ذاته. والسمة الأساسية لهذه العقلانية أو العقل هي النقد، كما يتجلى في الخطاب الابستمولوجي للمدرسة الفرنسية أو لبعض ممثليه كباشلار وفوكو وبياجي والتوسير وكلود ليفي ستروس.

وبناء على هذا التصور للعقلانية يرى الجابري أن: «الخطاب النهضوي تحدث عن كل شيء، ولم يتحدث عن العقل، لذا لزمت المراجعة، مراجعة العقل الناقد»[٣] وهذا راجع إلى كون العقل العربي يعد امتدادا لعقل ما قبل النهضة، وما دام الأمر كذلك، فإن القطيعة معه ضرورية وذلك من أجل تأسيس العقلانية. يقول: «ما لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا، فلن نستطيع أن نؤسس حاضرنا أو مستقبلنا بصورة معقولة»[٤] وهذا هو السبب الرابع في الاشتغال بمسائل التراث والحداثة.

ثانياً: في مفهوم التراث والحداثة: إذا كانت عملية دراسة التراث عملية نهضوية حداثية، فماذا يقصد الجابري بالتراث والحداثة؟ إن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين، في نظره، هو أن حركتها: «لا تنتظم في إنتاج الجديد، بل في إعادة انتاج القديم»[٥]. وهذه فكرة محورية في تحليلات الجابري للتراث، وأحد المنطلقات الأساسية في فهمه للتاريخ والعملية التاريخية وإمكانية حصول تقدم أو توقف في الثقافة العربية منذ عصر التدوين، الذي يشكل المرجعية النظرية في نقد الجابري. وإذا كنا لا ننكر أهمية تدوين العلوم العربية، فإن تأسيس قول أو خطاب على هذه الواقعة، خطاب ينكر حركة التطور والإبداع، يبقى خطابا قابلا للمناقشة وخاصة من حيث فهمه للتاريخ ولعلاقة الثقافي بالتاريخي وكيفية تفسير الأعمال الإبداعية المتأخرة في التراث العربي، وهل يمكن القول إن تحليلا كهذا يستلهم التصور البنيوي في أسبقية دراسة العلاقات والبنى على دراسة التعاقب والتطور، وهو ما كشفت عنه تحليلاته اللاحقة وخاصة في «بنية العقل العربي».

لا يمكن لنا حسم هذه المسائل ما لم نناقش أعماله اللاحقة، ولكن يجب قبل هذا مواصلة تحليل مفهومه للتراث والحداثة. حدد الجابري التراث من الناحية الاصطلاحية والمعرفية، مؤكدا في البداية أن مصطلح التراث من مكونات الخطاب العربي المعاصر، أي لا ينتمي إلى خطاب الفكر العربي القديم، يقول: «إن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفا

في بطانة وجدانية أيديولوجية، لم يكن حاضراً، لافي خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة»[٦].

إذا كان مفهوم التراث من مفاهيم الخطاب العربي المعاصر، فإنه موظف توظيفا مضاعفا حسب عبارة «لوي التوسير» التي يوظفها الجابري للتمييز بين الاستعمال الأيديولوجي والمعرفي للتراث أو بين استعمال كرد فعل ضد الحداثة الغربية واستعمال من أجل الانتظام في التراث نفسه والإقبال على الحداثة.

ويظهر التوظيف الأيديولوجي للتراث في النظرة التقليدية أو السلفية للتراث ممثلة بمؤسسات مثل الأزهر والقرويين والزيتونة ومفكرين مثل أعلام الحركات الإصلاحية السلفية... إلخ. وهذه النظرة تتميز بمنهج الاستنساخ والانخراط في إشكالية المقروء والاستسلام له مع غياب للنظرة التاريخية والنقدية لذا يسميها الجابري بالنظرة التراثية للتراث، التي تتماثل ونظرة أيديولوجية أخرى هي النظرة العصرية ممثلة بالنزعة الاستشراقية ومناهجها الثلاثة التاريخية والأيديولوجية والذاتية، بالإضافة إلى الماركسية التي تتميز بمنهج مطبق وليس بمنهج للتطبيق، وهي مناهج تخضع كلها، في نظر الجابري، إلى المركزية الأوروبية.

في مقابل هذه النظرة الأيديولوجية باختلاف مشاربها، هنالك النظرة العلمية والموضوعية التي يمثلها صراحة أو ضمنا الجابري والقائمة على المفهوم الفكري للتراث المكتوب أو كما يقول: «الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف»[٧].

إن هذا التحديد يلغي «التراثات» الأخرى ولا يهتم إلا بالتراث الفكري والمكتوب، ويتفادى التراثات المنسية والمهمشة أو المنحطة كالتراث الشعبي وتراث الأقليات وباختصار التراث المسكوت عنه، على الرغم من أن الهدف المعلن عنه من طرف الكاتب يتمثل في دراسة ونقد ما يسميه بالعقل العربي المنظم للثقافة العربية، او ابستمية الثقافة العربية، فكيف تتم مناقشة العقل في ثقافة معينة عن طريق استبعاد مجالات ثقافية مشاركة في التأسيس والتنظيم لما يسمى بالعقل العربي؟

والقول، في الحقيقة، بالتراث المكتوب، ليس أكثر من تحديد إجرائي يدخل ضمن استراتيجية الجابري في مشروعه الفكري القائم على قاعدة الفهم الإجرائي والتداولي والنفعي للمفاهيم والمناهج، وهي قاعدة لا تحتكم إلى المعايير العلمية فقط بل وتهدف بشكل خاص إلى تلبية جملة من الحاجات الأيديولوجية والسياسية.

وبما أن التراث، هو التراث المكتوب فإنه مرتبط بعصر معين، هو عصر التدوين، وعليه، وبحسب الجابري، فإن هذا التراث موجود هناك، والمسافة بين هناك وهنا تزداد كل يوم

اتساعا وبعدا. ولذا وجب النظر في الجسر الذي يربط بين هنالك وهنا. وبما أن كل النظريات السابقة فشلت في الربط بين التراث ومقتضيات العصر والحداثة، فإن مهمة الجابري تتحدد في إيجاد مثل هذه النظرية التي تربط بين التراث كما هو مجسد في عصر التدوين وضرورات التحديث والعصرنة.

ومعالم هذه النظرية تتلخص في زاويتين، زاوية الموضوعية وزاوية الاستمرارية أو انتظام الحداثة في التراث. تقتضي زاوية الموضوعية ضرورة الفصل بين الذات والموضوع، أو فصل التراث عن هموم العصر، وذلك بواسطة خطوات منهجية أساسية هي:

١- المعالجة البنيوية أو دراسة النصوص دراسة بنيوية.

٢- التحليل التاريخي أو وضع النص في إطاره التاريخي والاجتماعي والسياسي.

٣- الطرح الأيديولوجي أو دراسة مختلف التوظيفات التي خضع لها النص.

وإذا كانت هذه المنهجية متكاملة صوريا، فإن تطبيقها هو المحك الذي من خلاله يتبين إن كانت تلك المفاهيم المعتمدة إجرائية أم غير إجرائية، منتجة أم غير منتجة، مطبقة أم تطبيقية، خاصة إذا علمنا أن تلك المفاهيم تعود إلى اتجاهات فكرية مختلفة، كالاتجاه الابستمولوجي والبنيوي والماركسي، وإلى مفكرين مختلفين حتى ضمن الاتجاه الواحد كفوكو وليفي ـ ستروس والتوسير وغيرهم، كما أن المزاوجة بين مفاهيم تنتمي إلى حقوق معرفية مختلفة تطرح أكثر من مشكلة سواء على المستوى العلمي أو التاريخي، مثل عملية النقل من حقل معرفي إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، وغيرهما من المسائل التي سنناقشها لاحقا.

ومهما يكن، فتلك خطوة أولية لدراسة التراث دراسة علمية وموضوعية تليها خطوة أخرى هي خطوة وصل التراث بالعصر أو خطوة الاستمرارية، بتعبير الجابري، والهدف منها هو جعل التراث: «معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية وأيضا التوظيف الفكري والأيديولوجي» (٨) وهي خطوة تتم بجملة من العمليات منها:

١ ـ وحدة الفكر ووحدة الإشكالية في فترة زمنية معينة.

٢ ـ تاريخية الفكر، بفصل الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي.

٣ ـ الفلسفة الإسلامية، قراءة لفلسفة أخرى.

بهذه الخطوات يتم وصل التراث بالعصر، أو يكون التراث معاصرا لنا وذلك بدراسته عقليا ونقديا مع توظيفه أيديولوجيا، لماذا؟ لأن الحداثة، لا تعني في نظر الجابري رفض التراث، بل تعني: «الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة»[٩] وبذلك فإن الحداثة تستلزم المعاصرة أو كما يقول: «الحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة معه بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ «المعاصرة» أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»[١٠].

وتحقيق هذه العملية يكون بـ:

١- الانتظام النقدي في التراث العربي.

٢- حداثة المنهج والرؤية والهدف.

٣- تحرير تصورنا من البطانة الأيديولوجية والوجدانية.

٤- الحداثة ليست شيئا مطلقا، فهنالك حداثات مختلفة، كالنهضة والأنوار والحداثة، بمعنى أن الحداثة مسألة تاريخية.

٥- وعلى هذا الأساس، يكون الرهان على العقلانية والديمقراطية، أو كما يقول: «نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة، كفاعلين وليس كمجرد منفعلين»[11].

وهكذا تكتمل معالم نظرية الجابري في التراث والحداثة، والقائمة على التراث المكتوب والمؤطر في عصر التدوين والمعالج موضوعيا، وبطرق بنيوية وتاريخية وأيديولوجية، والموصول بالحداثة عقليا ووظيفيا وذلك بتحديد إشكاليته والفصل بين ما هو معرفي وما هو أيديولوجي، وربطه بمتطلبات العقلانية والديمقراطية.

إن هذه النظرية تستند إلى جهاز مفاهيمي غني ومتنوع، يعود في عمومه إلى المدرسة الابستمولوجية الفرنسية، ويطرح جملة من الأسئلة مثل: ما الذي يحدث، عندما تنقل المفاهيم من مجالها الأصلي التداولي، إلى مجال آخر مغاير لها، ومسألة الأمانة العلمية والمعرفة التاريخية، ومسائل التنقيح والإضافة والتعديل والتشويه والتوظيف الأيديولوجي؟

كما أن الإجرائية، المقترحة من طرف الجابري، تطرح أكثر من سؤال وخاصة سؤال الجمع بين مفاهيم مختلفة الأصول والقيم والمعارف وطبيعة ذلك الجمع، هل هو جمع تركيبي أم توفيقي أم تلفيقي؟ وهل أدت الممارسة، أو التطبيق، إلى اختفاء الفوارق بين تلك المفاهيم الموظفة، حيث وجدت مكانتها ضمن بنية منهجية جديدة، وتستطيع أن تؤدي بالتالي إلى نتائج جديدة؟

لا نستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة المشروعة في نظرنا، ما لم نناقش الجابري في التطبيقات أو الممارسات التي قام بها، وخاصة في تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي والعقل السياسي العربي، والمتعلقة تحديدا بمفاهيم الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو.

ثالثا: في الأدوات المنهجية الموظفة ومرجعيتها: لا نهدف من خلال هذا العنصر إلى تحليل مختلف المرجعيات الفكرية التي استند إليها المفكر ولا مناقشة ونقد الأطروحات النظرية التي يقوم عليها المشروع. إن هدفنا يتمثل تحديداً في النقاط التالية:

أ ـ محاولة تحليل، كيفية توظيف مفاهيم تعود إلى مرجعية معينة، لمناقشة موضوعات فكرية مغايرة لها من حيث الخلفية الفكرية وطبيعة الموضوع. والمفاهيم المقصودة هي، مفاهيم الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو» وخاصة مفهوم الخطاب والابستمية والسلطة، وكيفية توظيفها من طرف الجابري، وما سنقوم به، لا يتعدى في الدرجة الأولى، متابعة هذا التوظيف من خلال المقارنة بين تصور وممارسة ميشيل فوكو لهذه المفاهيم وتوظيف الجابري لها.

ب ـ تفرض عملية التوظيف في نظرنا طرح جملة من الأسئلة المتعلقة بطبيعة التوظيف ذاته مثل: هل هذا التوظيف تطابقي؟ هل هنالك، مثلا، الأمانة العلمية؟ هل حصل هنالك تعديل أو تشويه أو إضافة؟ وهل النتائج المتوصل إليها من خلال التوظيف نتائج فلسفية بالدرجة الأولى أم أن النتائج من طبيعة أخرى؟ باختصار، هل توظيف المفاهيم يحقق للفكر والمفكر، على وجه التحديد،هويته، ويسمح له بالتالي بتحقيق الجدية والإبداع؟ بمعنى، ان غاية ما تهدف إليه دراستنا هي، مساءلة طبيعة الخطاب الفلسفي المقترح من طرف الجابري ونوع العقلانية النقدية التي يحاول تأسيسها، وهل المفاهيم الموظفة تسمح بالحديث عن مثل هذا الخطاب الفلسفي؟

ج ـ لا نقترح قواعد خاصة للمقارنة والتوظيف، وسنكتفي بما اقترحه الجابري نفسه، للقيام بمثل هذه العملية والتي يرى ضرورة الالتزام بها في كل عملية نقل وتوظيف واستعمال، ولذا فإن أول سؤال يطرح نفسه هو: هل تم الالتزام بهذه القواعد أم لم يتم الالتزام بها؟ ولعله من بين أهم هذه القواعد ما يقوله في هذا النص: «وهذه العملية ـ عملية نقل من حقل معرفي إلى آخر ـ تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة ـ في اصطلاحنا هنا ـ تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم، في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب، بطبيعة الحال، الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل- الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في الحقل/ الفرع، تعاملا من نوع «قياس الأشباه والنظائر» مع الاحتفاظ دوما بـ «الفارق» ولكن لا بوصفه جدارا حديديا، بل بوصفه جسرا ومعبرا» [12].

وإذا كانت التبيئة، أو التوظيف، تمليها الحاجة، فإن الهدف، أو الغاية منها، هو هدف إجرائي، بمعنى: «توظيفه أملا في الحصول على نتاج يصعب إن لم يكن يستحيل الوصول إليها من دونه» [13] لذلك فإن الشرط الأساسي للتبيئة هو النجاح، لماذا؟ لأن: «التبيئة، عندما تنجح،

هي التي تضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر»(١٤). إن هذه النصوص التي استشهدنا بها تبين قواعد التوظيف، كما صاغها الجابري، والتي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١- مشروعية التوظيف مشروطة بالنجاح وملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المنقول إليه، ولكن الأمثلة التي دلل بها الجابري على هذه القاعدة تنتمي إلى ثقافة واحدة مثل المفاهيم الفيزيائية الموظفة في التحليل النفسي والماركسية بالنسبة للثقافة الغربية، أو المفاهيم الموظفة في أصول الفقه والتصوف بالنسبة للثقافة العربية، ولكنه يسكت عن التوظيف عندما يكون بين ثقافتين مختلفتين، علما بأن مختلف الخطابات الفلسفية العربية المعاصرة قد وظفت مفاهيم غربية أو عربية، وحكم عليها الجابري بالفشل مثلما بيّن ذلك في كتابه: «الخطاب العربي المعاصر». مما يعني أن توظيفه سيتفادى الأخطاء والفشل الذي وصل إليه الخطاب الفلسفي العربي، أو يفترض ذلك.

٢- النقل، أو التبيئة، يعني الربط العضوي بين المفهوم المنقول والحقل المنقول إليه، ولكن السؤال المطروح هو: كيف يمكن تحقيق ذلك بقياس الأشباه والنظائر؟ علما بأن التبيئة تقتضي في نظر الجابري بناء مرجعية للمفهوم تمنح له الشرعية والسلطة في الوقت نفسه.

٣- التبيئة وبناء المرجعية لا تكون من دون الاطلاع على ظروف ومراحل تشكل المفهوم في المرجعية الأصل، أو كما يقول استحضار تاريخيتها، وهذا ما يؤدي إلى طرح سؤال تعليمي وهو: هل اطلع الجابري على نصوص ميشيل فوكو واستحضر تاريخيتها؟

٤- التوظيف تمليه الحاجة والتي من دونها لا يمكن الوصول إلى أي نتيجة، لكن السؤال المطروح هو: هل هذه الحاجة، حاجة معرفية أو أيديولوجية أو تاريخية أو جميعها؟ وكيف نفهم هذه الحاجة المشروطة بالنجاح وغير المشروطة بالصدق أو التطابق أو الحقيقة؟

إن في طرحنا لمختلف هذه الأسئلة على القواعد التي تحكم توظيف المفاهيم في نظر الجابري مقصداً أساسياً هو أن المفردات المستعملة في هذا التوظيف مثل الحاجة والنجاح والمشروعية والسلطة، مفردات ليست دقيقة ولا متفق عليها ولا يمكن أن تكون بريئة. إلا أن ما يهمنا بالدرجة الأولى هو الاحتكام إلى القاعدة الثالثة التي تشترط المعرفة التاريخية بالمفهوم، مع الاستعانة، طبعا، بالقواعد الأخرى لدراسة توظيف الجابري لمفاهيم ميشيل فوكو الثلاثة وهي: الخطاب كما يظهر في «الخطاب العربي المعاصر والابستمية» كما هو موظف في «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي» و«السلطة» كما هو محدد في «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته».

وطريقتنا في الدراسة والمناقشة، ستعتمد على عرض المفهوم الموظف من طرف الجابري ثم رده أو مقارنته بالمفهوم الأصل أو كما هو في نص ميشيل فوكو، وأخيرا استخلاص النتائج الضرورية لمثل هذه الدراسة والمتعلقة أساسا بالإجابة عن سؤال مركزي هو: هل توظيف مثل

هذه المفاهيم قد حقق للفكر هويته وإبداعه؟ وهل استطاع الجابري بهذه المفاهيم أن يجدد الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؟

أ - الخطاب: الخطاب أو الفكر، في نظر الجابري، هو: «مجموعة من النصوص» (١٥) وله جانبان، ما يقدمه الكاتب وهو الخطاب، وما يقرؤه القارئ وهو التأويل. و: «الخطاب باعتباره مقول الكاتب... هو بناء من الأفكار... يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج» (١٦) والبناء يشترط مفاهيم وعلاقات استدلالية تكشف عن مقدرة الكاتب. وأما الخطاب في صورة مقروء القارئ، فهو إعادة بناء ومن ثم فهو يتضمن وجهة نظر، بمعنى، أن الجابري يميز بين قراءتين، قراءة استنساخية تقف عند حدود التلقي المباشر وقراءة تأويلية تقدم وجهة نظر، وهي القراءة التي يعتمدها الجابري ويقترحها.

إن هذه القراءة يسميها الجابري القراءة التشخيصية - قراءة مقترحة من طرف التوسير - وبها قرأ مجموعة نصوص الفكر العربي الحديث والمعاصر، أو ما سماه بالخطاب العربي المعاصر، وذلك من أجل الكشف والتشخيص: «عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه... إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض» (١٧).

تستند هذه القراءة إلى قاعدة تلتقي مع إحدى أطروحات البنيوية بشكل عام وفوكو على وجه الخصوص، وهي: «أن «النماذج» التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضلناها على غيرها تجنبا لأي سوء تفاهم. إن ما يهمنا من «النماذج» التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها... لا بوصفه عقل شخص أو فئة أو جيل بل بوصفه «العقل العربي» الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا» (١٨).

على أساس هذه الخصائص التي يتضمنها مفهوم الخطاب، من حيث كونه يتماثل مع الفكر والنص، ويتطلب قراءة تأويلية أو تشخيصية، مع الاعتماد على خطابات مجهولة الهوية، بالإضافة إلى ما نقرؤه في «بنية العقل العربي» من حديث عن نظام الخطاب ومن أن اللفظ يشكل نظاما خطابيا، يناقش الجابري الخطاب العربي المعاصر باعتباره: «الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي» (١٩).

وهذا يؤدي إلى استبعاد لكل ما كتبه المستشرقون أو العرب بلغات أجنبية، وهذا بدعوى أن: «خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء «العقل العربي»، وواضح أن كون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية لا يعني أنها تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكمت فيها كخطاب» (٢٠).

ومن دون شك، فإن مثل هذا الحكم الذي أصدره الجابري على المرجعية، قد ينطبق عليه وعلى بعض الاتجاهات الفكرية الفاعلة في الوطن العربي، كما أنه لا يمكن أن يبعد عنه شبهة الشوفينية والأصولية، أو نوعا من النزعة القومية الضيقة عند آخرين. وهذا يتنافى، ليس فقط مع ميشيل فوكو بل مع كل تحليل فلسفي مهما كان وخاصة الإطار الفلسفي العام الذي يستند إليه الجابري، ونعني بذلك البنيوية وخاصة في صورتها الألسنية التي ترفض الحدود والتميزات.

وبالاعتماد على ذلك التحديد الذي يرى أن الفكر العربي هو مجموعة من النصوص التي أنتجها المفكرون العرب وباللغة العربية، فإن مكانة الخطاب الفلسفي ليست أكثر من فرع ضمن خطاب النهضة العربية، أو كما يقول: «الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو ما يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمنا» [٢١] وهذا يعني أنه واقع: «تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر (النهضة) وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة»[٢٢].

وبما أن الخطاب الفلسفي العربي مرتبط باللاعقلانية فإن مهمة خطاب الجابري هي تجاوز ما يسميه بتناقضات الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وخاصة النظرة اللاعقلانية أو السحرية. وبذلك تتضح القراءة التشخيصية للجابري. وما دمنا لا نهتم هنا بالأطروحات بقدر ما نهتم بالدرجة الأولى بمرجعية الأطروحات وعلاقاتها، فإن السؤال المطروح هو: ما هي العلاقة بين مفهوم الجابري للخطاب ومفهوم ميشيل فوكو؟

إن خصائص الخطاب التي تحدث عنها الجابري، مثل خاصية النصر والتشخيص ونظام الخطاب، تلتقي ظاهريا وما طرحه ميشيل فوكو. نقول ظاهريا، لأن استحضار مرجعية فوكو ومقارنتها بتوظيفات الجابري، يتطلب جملة من التوضيحات أهمها:

١- لا نجد أي إحالة من طرف الجابري إلى نص من نصوص فوكو، فيما يتعلق بالخطاب، على الرغم من أن المفردات والمصطلحات واحدة، وعلى الرغم من عدم إنكاره توظيف مفاهيم تنتمي إلى مدارس مختلفة.

٢- لا شيء يدل على أن الجابري يستحضر في قراءته أو في تحديده للخطاب الأعمال الأساسية لميشيل فوكو والتي نظر فيها لمفهوم الخطاب، كـ «الكلمات والأشياء» أو «اركيولوجية المعرفة» أو «نظام الخطاب».

٣- إن تلك الخصائص العامة التي ضمنها الجابري للخطاب، تتطلب تحليلا وتوضيحا في الوقت نفسه، إذ ليس سهلا موافقة الجابري على القول بأن الفكر مجرد نص، فهذه مسألة جوهرية في فلسفة اللغة وتتقاسمها تيارات فلسفية معاصرة كالوضعية المنطقية والبنيوية والتأويلية، والمطلع على نصوص «فيتجنشتين» و«بارت» و«ريكور» على سبيل المثال، يتبين حجم الصعوبات التي تواجه هذه الفكرة.

وفي هذا السياق فإن المطلع على نصوص فوكو يعرف أن الخطاب عنده لا يستند إلى أصول ألسنية أو منطقية، بل يتشكل من وحدات سماها منطوقات أو ملفوظات، هذه الوحدات تشكل منظومات منطوقية تسمى بالتشكيلات الخطابية، تكون هي بدورها حقولا خطابية محكومة بقوانين التكوين والتحويل.

من هنا يختلف الخطاب عن النص أو الجملة والقضية، كما يختلف التحليل الخطابي عن التحليل الألسني والمنطقي، لأن التحليل الخطابي يرتبط بالوصف الاركيولوجي والتأويل الجينيالوجي، من أجل الكشف عن ندرة وخارجية وتراكمية وقبلية الخطابات، أو كل ما يعطي للتحليل الخطابي بعده التاريخي.

كما لا يمكن فصل الخطاب وتحليله عن الممارسات الخطابية أو المعرفة والممارسات غير الخطابية أو السلطة، ولا عما يتميز به الخطاب من سلطة وآليات متحكمة فيه، كآلية المنع والرفض والقسمة وإرادة المعرفة والتملك والتمذهب، وأن من بين مهام التحليل الخطابي، تشخيص علاقات المعرفة- السلطة في المجتمع الحديث.

إننا لا نجد أي أثر لهذه الأفكار في مفهوم الجابري للخطاب، لذا فإن المقارنة أو محاولة تحقيق تلك القواعد التي أقرها الجابري نفسه، أمر غير ممكن. بل لا نبالغ إن قلنا إن الخطاب كما هو مستعمل في نص الجابري، لا يمكن أن يشكل مفهوما فلسفيا وفق الخصائص التي ذكرها، لأن الأمر لا يتعدى إشارات وتلميحات لا يمكن أن تشكل طريقة في القراءة والتحليل وذلك لبساطتها وعموميتها. إلا أنه وعلى الرغم من بساطتها، فإنه يجب الاعتراف بأنه استطاع تجديد لغة الخطاب الفلسفي العربي بمفردات ومصطلحات ومفاهيم وأساليب، لا يمكن القول عنها إلا أنها جديدة وأنها أصبحت موضوع تداول وحتى رواج إعلامي.

ب - الابستمية: لا يمكن فصل مفهوم الخطاب عن المعرفة أو الابستمية، سواء عند ميشيل فوكو أو عند محمد عابد الجابري، لذا فإن طرح علاقة الخطاب بالمعرفة أو الابستمية يتطلب معرفة المفهوم الثاني المشكل لمرجعية الجابري، ونعني بذلك مفهوم الابستمية، فما هي دلالتها وطريقة توظيفها عند الجابري أولا؟ وما هي علاقتها بميشيل فوكو ثانيا؟

يوظف الجابري مفهوم الابستمية ويحيل إليه في تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي، في الكتاب الأول يعرّف المفهوم بقوله: «يمكن أن نلتمس لمفهوم «النظام المعرفي» تعريفا أوليا ومجردا في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات، تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللا شعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللا شعورية» (٢٣).

ونقرأ في الهامش إحالة تقول، «واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشيل فوكو، كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي، ولكن لا نحذو حذوه، حذو

النعل بالنعل كما يقال، بل نلتمس لعملنا مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية» (٢٤)

كذلك يشير الجابري إلى نظام المعرفة أو الابستمية في كتابه الثاني بنية العقل العربي قائلا: «حللنا في الفصول السابقة - يقصد فصول بنية العقل - النظم المعرفية الثلاثة، البيان والعرفان والبرهان، كلا على حدة. لقد تعاملنا مع كل منها، بوصفه نظاما يؤسس حقلا معرفيا مستقلا بنفسه، داخل الثقافة العربية الإسلامية، غاضين الطرف هكذا عن تبادل التأثير، فعلا وانفعالا، سلبا وإيجابا» (٢٥)

بناء على هذه الاستشهادات، يتأكد توظيف الجابري للمفهوم الثاني والمركزي من مفاهيم ميشيل فوكو، مفهوم الابستمية، والذي يرتبط عضويا بالخطاب والتاريخ وإرادة المعرفة أو السلطة. فما هو مفهوم الجابري للابستمية وكيف وظفها؟

في الحقيقة يماثل الجابري بين الابستمية والبنية وهو ما يطرح سؤال إمكانية قيام هذه المماثلة أم لا. ومن المعروف، أن الابستمية مفهوم مركزي في العمل الفلسفي الذي قدمه ميشيل فوكو بعنوان «الكلمات والأشياء» ١٩٦٥.

ولقد اعتبر هذا العمل من طرف العديد من الدارسين عملا بنيويا، وصنف صاحبه ضمن التيار البنيوي، وهو الشيء الذي نفاه دائما، مؤكدا أنه لم يستعمل مطلقا البنية كمفهوم منهجي، وإنما كلفظ متداول في التاريخ الطبيعي أو البيولوجيا. ومماثلة الجابري بين الابستمية والبنية قد يكون منشؤها السياق التاريخي لظهور المفهوم وليس المضمون العلمي أو المعرفي للمفهوم كما صاغه الفيلسوف. لماذا نقول ذلك؟

لأن الفرق كبير بين مفهوم فوكو للابستمية وتوظيف الجابري له، كنظام للفكر أو بنية لا شعورية معزولة. إن الابستمية عند فوكو تدرس العلاقات على مستوى التزامن أو ضمن حقبة تاريخية، ولعله من المفيد في سياق دراستنا هذه أن نبين معنى الابستمية عند فوكو ثم نقارنها بتوظيف الجابري وهذا لأهمية المفهوم في تحليلات الجابري.

يحتل، كما قلنا، مفهوم الابستمية في الكلمات والأشياء - وهو العمل الوحيد الذي ظهر فيه هذا المفهوم - أهمية مركزية، فبواسطته تم تفسير المراحل الثلاث الكبرى للفكر الغربي الحديث والمعاصر، ونعني بذلك، ابستمية التشابه في عصر النهضة وابستمية التمثيل في العصر الكلاسيكي، وأخيرا ابستمية الإنسان في العصر الحديث.

ولقد عرف ميشيل فوكو هذا المفهوم في مقدمة كتابه بقوله: «إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، الابستمية Epistémé، حيث المعارف منظور إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية»(٢٦). ومهمتها أن: «تظهر هكذا تاريخا ليس تاريخ كمالها المتزايد وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانياتها، ففي هذا العرض ما يجب أن

يظهر إنما هو في داخل مدى المعرفة، أي التشكلات التي ولدت الصور المختلفة للمعرفة التجريبية» (٢٧).

يعني هذا أن مهمة الابستمية مهمة تاريخية، تسعى للكشف عن الإمكانيات والشروط التاريخية لظهور المعارف ودراستها في صورها التجريبية، كما هي الحال في دراسة التاريخ الطبيعي وتحليل الثروات والنحو العام في العصر الكلاسيكي، أو الاقتصاد السياسي والبيولوجيا وفقه اللغة في العصر الحديث، فهذه الميادين أو التشكيلات الخطابية تعتبر صورا تجريبية للمعرفة محكومة بابستمية قبلية تاريخية مثل ابستمية التمثيل أو ابستمية الإنسان.

وإذا كانت الابستمية نوعا من القبلي التاريخي، فإنها أيضا نوع من النظام أو الترتيب Ordre الذي يتحكم في المعارف التجريبية، نظام تاريخي قبلي ليس على صورة النظام القبلي الكانطي، وبالطبع فإن التاريخ المقصود في نظر فوكو هو التاريخ الأركيولوجي.

وتتميز الابستمية عن الفلسفات العلمية أو المعرفية، في كونها لا تحيل المعرفة إلى ذات عارفة كما فعل «ديكارت» ولا إلى ذات متعالية كما تصور ذلك «كانط»، بل تحيلها إلى مختلف الممارسات الخطابية باعتبارها ممارسات تاريخية.

وبناء على هذه الخصائص فإن ما تدرسه الابستمية هو: «مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام اشكال ابستمولوجية وعلوم...» (٢٨) وهكذا حلل ميشيل فوكو مختلف الممارسات الخطابية للحقبة الكلاسيكية، وبيَّن مختلف العلاقات التي تربط تلك الممارسات والتشكيلات الخطابية.

وعليه فإن الابستمية، وفق تحليلات فوكو، هي: «مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية» (٢٩). وبهذا المعنى تكون الابستمية متماثلة مع البنية وخاصة في نقطة العلاقات، ومنه نفهم كذلك النقد الموجه لفوكو على أنه بنيوي ينكر التاريخ. لكن هذا في الحقيقة ليس إلا وجها من وجوه الابستمية، ولعل هذا الوجه هو الذي وظفه الجابري، دونما اهتمام بالوجوه الأخرى التي ذكرناها والتي سنذكرها لاحقا.

إذا كانت الابستمية في وجه من وجوهها بنية، فإنها ليست بنية ساكنة، إنها متغيرة وذلك لعلاقتها بالتاريخ، التاريخ كما يفهمه ميشيل فوكو. لذلك فإن كل مرحلة تاريخية محكومة بابستمية معينة، تقطع مع سابقتها وتكون مقدمة لابستمية لاحقة، لذلك فإنها: «ليست شكلا ساكنا ظهر يوما من الأيام ليختفي فجأة، بل هي مجموعة من الانقسامات والتفاوتات والانزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار والتي تنشأ ثم تنحل» (٣٠).

ومن دون شك فإن هذا الوجه على الرغم من أهميته وخاصة في علاقته بالتاريخ وبعلاقة العناصر فيما بينها، لا يلتقي بتحليل الجابري المكتفي بالبنية الصورية المعزولة. ففي نظر فوكو، الابتسمية تعبير عن قانون تاريخي لحقبة تاريخية، الحقبة الطويلة المدى بالمعنى الذي صاغته

مدرسة الحوليات الفرنسية، وهو على عكس ما يقول به الجابري الذي رصد ثلاثة نظم معرفية أو بالأحرى صنف ثلاثة نظم معرفية للثقافة العربية هي البيان والبرهان والعرفان.

لقد أشرنا في معرض تحليلنا هذا إلى بعض النقاط المتعلقة بالمفهوم وتوظيفه، إلا أن التحليل ذاته لا يكتمل في نظرنا من دون الإشارة إلى بعض الفوارق الأساسية بين المفهوم وعملية توظيفه. ومن هذه الفوارق:

١- الابستمية في نظر فوكو تدرس العلاقات في حقبة زمنية أو بصيغة أخرى تدرس مختلف التشكيلات الخطابية في حقبة زمنية، في حين أن ابستمية الجابري تكتفي بدراسة العلاقات ضمن البنية الواحدة كبنية العرفان مثلا أو بنية البرهان أو بنية البيان.

٢- ترتبط الابستمية في نظر فوكو بنوع من التاريخ، سماه التاريخ الأركيولوجي أو التاريخ الجينيالوجي أو تاريخ الحاضر، وهو تاريخ محكوم بالقطائع والانفصالات أو قائم على الانفصال، أما الجابري فيربط النظم المعرفية بتصور للتاريخ قريب من تصور «بياجي» وهو التاريخ التكويني، الذي يعرف الأزمات واللحظات، مثل أزمة القرن الخامس الهجري أو لحظة الغزالي أو لحظة ابن رشد أو لحظة التفكك ولحظة التأسيس والتجديد.

٣- إذا كانت الابستمية مرتبطة بنوع من التاريخ الأركيولوجي في نظر فوكو، فإنها تدرس كل ما يدخل في نطاق الأرشيف أو مجموع الخطابات المتراكمة، أو بصيغة أخرى تدرس كل النصوص من دون استثناء، وتحاول الكشف عن المفكر فيه وغير المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، أما النظام المعرفي للجابري فيتوقف عند النصوص العارفة أو الثقافة العارفة وفي بعض صورها، ويتفادى أي سؤال عن اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، على الرغم من أن هدفه هو الكشف عن النظم والمبادئ التي تتحكم في الثقافة العربية، وهذا أمر فيه بعض التناقض، إذ كيف يمكن دراسة العقل العربي وإقصاء بعض منتجاته، هذا إذا سلمنا جدلا بوجود مثل هذا العقل، وكيف يمكن أن يقوم العقل بدور النقد، وهو عقل اصطفائي انتقائي تصنيفي؟

٤- لا يمكن فصل الابستمية عن الخطاب والسلطة والذات أو الأخلاق، وهو جانب لا يظهر في تحليلات الجابري على رغم أهميتها ماعدا - وبشكل غير مباشر - علاقة الابستمية بالبيان، أما العلاقات الأخرى وخاصة علاقة الابستمية بالسلطة فلا تظهر إطلاقا في «العقل السياسي العربي»، بل وأكثر من هذا ينفي الجابري مثل هذه العلاقة كما سنبين ذلك في حينه.

٥- يميز الجابري بين المضمون المعرفي في الخطاب والمضمون الأيديولوجي، وهو تمييز التوسير بالدرجة الأولى، وقد يعود بمعنى ما إلى الوضعية، بجميع أشكالها، والتي صنفت الخطاب إلى خطاب علمي وخطاب لا علمي أو ميتافيزيقي، أما ميشيل فوكو، فيرفض مثل هذا التمييز والتصنيف، ولعل ما يقوله في رده على التوسير يكفي للتدليل من جهة على

الاختلاف بين مفهوم ميشيل فوكو للخطاب والابستمية وتوظيف الجابري لهما، ويكشف من جهة أخرى عن أهمية التخلي عن فكرة التمييز بين المعرفي والأيديولوجي.

يقول ميشيل فوكو: «كل محاولة للقيام بوصف للعلائق الموجودة بين الابستمية للاقتصاد ووظيفته الأيديولوجية، لابد من أن تمر عبر تحليل التشكيلات الخطابية التي أفسحت المجال لظهوره ولمجموع الموضوعات والمفاهيم والاختيارات النظرية التي كان عليها أن تنشئها وتضفي عليها سمة النسق والمنظومة، وأن تبين كيف أن الممارسة الخطابية التي أفسحت المجال هي وممارسات أخرى ذات طابع خطابي لظهور وضعية من ذلك النوع هي بدورها ذات طابع سياسي واقتصادي» (٣١). يؤكد هذا النص أن التحليل الأيديولوجي يجب أن يكون ضمن التشكيلة الخطابية وفي إطار العلاقة بين الممارسة الخطابية وغير الخطابية، وهو ما يعني أن الأيديولوجية ليست متناقضة مع العلم ولا حكرا عليه فقط، كما يذهب إلى ذلك التوسير ويتبعه الجابري. إن الأيديولوجيا أو الميتافيزيقا خطاب يمكن أن يكون حاضرا في أي خطاب كان، ولكن ذلك لا يكون بالضرورة مناسبة لوصف ذلك الخطاب بالنقص أو بالخطأ أو بالتناقض.

كما أنه غير صحيح دائما القول إن النقص النظري لعلم من العلوم يكون مؤشرا لحضور الأيديولوجية، فتحليل هذا الحضور يعود إلى مستوى الوضعيات والتشكيلات الخطابية. إن ما هو أساسي في نظر فوكو، وهو ما يتعارض مع التوسير والجابري، هو أن: «الخطاب في تصحيحه لأخطائه، وإضفائه صفة الدقة على صياغاته الصورية، لا يقطع بالضرورة كل الأواصر التي تجمعه بالأيديولوجية. فدور هذه الأخيرة لا يتناقص بتزايد الدقة وانكشاف الخطأ»(٣٢).

لماذا؟ لأن فوكو يرى أن طرح الأيديولوجية يجب أن يكون في إطار تحليل علاقة الخطاب بإرادة المعرفة، أو علاقة المعرفة بالسلطة، وهو الأمر الغائب في تحليلات الجابري. إلا أنه من غير الموضوعية القول إن الجابري لم يتحدث عن سلطة المعرفة- وليس المعرفة والسلطة- وعليه فإن السؤال المطروح هو: ما هي سلطة المعرفة عند الجابري؟

يقول الجابري: «هذه البنية المحصلة... ليست شيئا آخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجهه داخل الثقافة العربية الإسلامية ككل » (٣٣) وطبيعة هذه السلطة أنها: «تشكل البنية المعرفية اللاشعورية لهذه الثقافة» (٣٤) وأن المهم: «في العناصر المكونة للبنية المحصلة التي نتحدث عنها هو قوتها الابستمولوجية، أعني السلطة المعرفية التي تمارسها على العقل الذي تؤسسه: العقل العربي» (٣٥). ويرصد الجابري سلطات ثلاثا لهذه الابستمية هي: سلطة اللفظ والأصل والتجويز (٣٦).

ومن دون شك فإن هذه الخاصية، خاصية علاقة الابستمية بالسلطة، علاقة واردة في تحليلات ميشيل فوكو في الكلمات والأشياء، ولفتت انتباه مطاع صفدي في تقديمه

للترجمة العربية للكتاب قائلا: «إن الابستمية تعبير عن إرادة القوة بقول معرفي» (٣٧)، بهذا المعنى يتقاطع مفهوم فوكو مع توظيف الجابري، إلا أنهما يتفارقان ويتعارضان فيما بعد، أقصد عندما نقرأ التحليلات اللاحقة لميشيل فوكو، المتعلقة بالمعرفة والسلطة، وخاصة تحليله للقياس والاختبار والسؤال، أو ما قام به في المراقبة والمعاقبة، وتحليلات الجابري في العقل السياسي العربي حيث لا نجد أي أثر للربط بين المعرفة والسلطة، بل نفي لمثل هذه العلاقة، مما يعني أن تحليلات الجابري فيما يخص سلطة المعرفة، بقيت تحليلات مجردة أو مثالية أو بالتدقيق صورية.

ولكن، ورغم هذه الاختلافات الأساسية في الفهم والتوظيف، وخاصة في مستوى الوثيقة والأرشيف والتاريخ والسلطة، فإن الجابري في نظرنا، قد وظف مجموعة من معاني الابستمية تتطابق ومشروعه الفكري، كما أن تحليلاته للنظم الثلاثة في الثقافة العربية - نظام البيان والبرهان والعرفان - تعتبر تحليلات رائدة، على رغم صبغتها التعليمية، كما يقر ذلك بنفسه.

ج - في مفهوم السلطة: وظف الجابري مفهوم السلطة في كتابه العقل السياسي العربي وأشار إليه صراحة من خلال تلخيصه لمقال فوكو الذي ظهر في مجلة Le débat رقم ٤٤ من شهر نوفمبر سنة ١٩٨٦، بعنوان: نحو نقد للعقل السياسي.

والمقال في الأصل مجموعة من الدروس التي ألقاها الفيلسوف في جامعة «ستانفورد» بالولايات المتحدة الأمريكية، خلال الفترة الممتدة ما بين ١٠ و١٦ أكتوبر من سنة ١٩٧٩، وهذه الدروس نشرت ضمن أعماله الأخيرة التي تم جمعها، وذلك في الجزء الرابع الذي يضم النصوص المنشورة بين سنوات ١٩٨٠ و١٩٨٦، والدروس موجودة بين ص ١٣٤ و١٦١.

لا يرجع الجابري إلى هذا النص النهائي، وإنما اكتفى بالملخص المنشور في المجلة المشار إليها سابقا. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن السؤال الذي يجب مناقشته هو: كيف وظف الجابري هذا المفهوم المضاف إلى مجموعة المفاهيم المختلفة المشارب والاتجاهات، كمفهوم اللاشعور السياسي والمجال الاجتماعي والمجال السياسي والبنية التحتية والبنية الفوقية والغنيمة والقبيلة والعقيدة وأخيرا مفهوم السلطة الرعوية أو بالتحديد مفهوم الراعي والرعية كما حدده ميشيل فوكو في ملخصه ذلك الذي عاد إليه الجابري واستخدمه في تحليل العقل السياسي العربي؟

يرى الجابري أن: «مفهوم «الراعي والرعية» حاضر في الخطاب السياسي العربي حضورا قويا. ولكن ما يثير الانتباه والاستغراب معا هو أن المضمون الذي كرسته الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال هذا المفهوم، ليس هو المضمون الإسلامي الذي يقرره حديث نبوي مشهور، بل إنه المضمون الموروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم، كما رأينا، على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر» (٣٨).

هذا التصور في نظر الجابري يتنافى كلية مع التصور الإسلامي سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، أو في ميدان الراعي والرعية. فالله ليس راعيا في الإسلام وليس من أسماء الله الحسنى ولم ترد كلمة راعي ولو مرة واحدة في القرآن، وإنما هنالك حديث نبوي فقط[٣٩].

وعليه، فإن مفهوم الراعي والرعية في الإسلام يقطع: «تماما مع مفهوم "الراعي والرعية" في الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي والعبراني ثم الفارسي، ويعطي مضمونا جديدا للرعاية، وهي حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع، كل حسب وظيفته. وعبارة «كلكم راع...» ذات دلالة خاصة: إنها تنفي أن يكون هنالك راع واحد، بل كل في ميدانه»[٤٠] وإذا كان الأمر على هذه الصورة من الاختلاف بين المفهوم الشرقي القديم للراعي والرعية والمفهوم الإسلامي، فلماذا يوظفه إذن الجابري؟ يجيبنا على ذلك بضرورة الكشف عن مظاهر الاستبداد، ولأن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته. وبما أن دراسته للعقل السياسي تندرج ضمن مشروعه العام (نقد العقل العربي) فإن: «تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته في هذا «العقل» هي أقرب إلى النقد من أي شيء آخر»[٤١].

على هذا الأساس يوظف الجابري مفهوم الراعي والرعية على رغم عدم تطابقه مع الأصول الإسلامية. وعلى رغم هذه التوضيحات، فإن هذا التوظيف، وبالصيغة المذكورة يفرض ملاحظتين أساسيتين:

١- لا يمكن فصل السلطة الرعوية عن السلطة الحيوية والدولة الحكومية في تحليلات فوكو.

٢- السلطة الرعوية ليست إلا مرحلة من تفكير الفيلسوف، لا يمكن فهمها بعيدا عن المسائل الأخلاقية والجمالية للفيلسوف. ولعله من البديهي أن نبين هذا الربط أو العلاقة التي ذكرناها، وهذا من خلال ذكر الملامح الكبرى لمفهوم السلطة عند ميشيل فوكو.

يمكن القول، إجمالا، إن السلطة أو بالتحديد السلطة الحيوية، كما يسميها ميشيل فوكو، هي السلطة التي تدير حياة الناس وتملك قوة الموت والحياة وتعمل على محورين أساسيين:

محور الجسد الآلة وذلك: «بترويضه وزيادة قدراته وانتزاع قوته... ودمجه في أنظمة مراقبة فعالة واقتصادية، كل ذلك تؤمنه إجراءات سلطوية تميز الأنظمة وقواعد الانضباط: إنها سياسة تشريحية للجسم البشري»[٤٢] ومحور الجنس البشري القائم على: «التكاثر، الولادات والوفيات والمستوى الصحي... إنها سياسة حيوية للسكان»[٤٣].

إن هذين المحورين ما هما إلا نتيجة للتطور السريع الذي حصل في النظام الرأسمالي، وما تبعه من تدخل ومراقبة للجسد في جهاز الإنتاج، وتكييف للسكان وفق الحاجات الاقتصادية، وأن السياسة التشريحية أو البيوسياسية المبتكرة منذ العصر الكلاسيكي كتقنيات سلطوية وتعميمها على الجسم الاجتماعي، هي التي كانت وراء ظهور السلطة الحيوية.

لذلك يعرف فوكو هذه السلطة بقوله: «إنها الطريقة المستعملة منذ القرن الثامن عشر في محاولة عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكومية، والمتعلقة بالظواهر الخاصة لمجموعة من الأحياء، الذين يؤلفون جملة السكان: الصحة، نسبة المواليد، طول العمر، الأجناس... ونعلم أي موقع احتلته هذه المسائل بشكل متنام منذ القرن التاسع عشر، وما مثلته باعتبارها مواضيع رهان سياسي واقتصادي إلى اليوم»[٤٤].

إن هذا المفهوم الحيوي للسلطة، والذي تمت مناقشته في إرادة المعرفة والمراقبة والمعاقبة، سيطوره ميشيل فوكو في دراستين الأولى حملت عنوان الحكومية «La Gouvernentalite»، والثانية «نحو نقد للعقل السياسي» التي رجع إليها الجابري.

في الدراسة الأولى أدخل فوكو مسائل فنون الحكم، وخاصة مؤسسة الدولة، الغائبة في تحليلات السلطة الحيوية وأهمية «حكمانية» الدولة الحديثة في التاريخ الحديث والمعاصر. وفي الدراسة الثانية أضاف مسائل الدولة الرعوية التي لا تهتم فقط بالمجتمع ولكنها تهتم بالأفراد، وتدقيقا بكل فرد، لذلك عززت الدولة الحديثة أجهزتها الرقابية وإن كان هذا لا ينفي وجود الحرية في الدولة الحديثة، حيث أصبحت ممارسة السلطة مشروطة بذوات حرة، أو بتعبير آخر، أصبحت الحرية شرط الدولة الحديثة.

هذه الحرية في نظر فوكو: «لا يسعها إلا أن تقاوم ممارسة السلطة التي تنزع في النهاية إلى تحديد هذه الحرية كلية»[٤٥]. إن هذه الأفكار المختصرة تبين العلاقة الضرورية القائمة في تحليلات فوكو للسلطة والتداخل الكبير لمفاهيمها خاصة على مستوى علاقة السلطة بالخطاب والمعرفة والذات.

وإذا كنا قد أشرنا إلى العلاقة الأولى، علاقة الخطاب بالسلطة، فإن العلاقة الثانية علاقة السلطة بالمعرفة تتطلب بعض التوضيح، من ذلك أنه في الوقت الذي يربط فيه فوكو بين المعرفة والسلطة وبشكل عضوي، يفصل الجابري بشكل واضح بين ما هو معرفي وما هو سلطوي، وهذا ما يقوله حرفيا: «أما موضوع هذا الجزء الثالث فهو «عقل الواقع العربي» ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر»[٤٦].

وإذا وجدت هنالك علاقة بين المعرفة والسلطة، فإنها في نظر الجابري لا تتعدى المنفعة أو الطبيعة البرغماتية، وهذا فهم يختلف جذريا عن تحليلات ميشيل فوكو. يقول الجابري مبينا هذه العلاقة البرغماتية الظاهرة: «العقل السياسي، إذن، ليس بيانيا فقط ولا عرفانيا فقط ولا برهانيا وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة» (٤٧) وهو أمر يتفق ومنطلقاته.

إن هذا التحليل كما قلنا يختلف جذريا عن تحليل ميشيل فوكو لهذه المسألة، والذي يرى أن: «السلطة تنتج نوعا من المعرفة وتؤدي إلى تراكم المعلومات والمعارف، واستخدام كل ذلك من أجل المزيد من ممارسة السلطة، وبالمقابل فإن المعرفة هي، في حد ذاتها، سلطة»(٤٨) وأن المعرفة مقرونة بإرادة المعرفة، وأنه لا يمكن ممارسة السلطة من دون ممارسة معرفية.

والسؤال الذي علينا الإجابة عنه هو: ما الفائدة من توظيف مفهوم الراعي والرعية بعيدا عن مضمونه وعلاقاته؟ لقد بين الجابري الاختلاف القائم بين المعنى الغربي للمفهوم والمعنى الإسلامي، كما بين الهدف من توظيفه للمفهوم، إلا أن فصل المفهوم عن مضمونه وخاصة عن السلطة الحيوية وعلاقاته وخاصة بالمعرفة، لا يمكن أن يساهم، في نظرنا، في الكشف عن الاستبداد، ولا أن يؤدي دوره الإجرائي كما طرحه الجابري. ولعل هذا يؤدي بنا إلى طرح سؤال عام وأساسي، في سياق مناقشتنا هذه لمرجعية الجابري، هذا السؤال هو: ماذا تعني الإجرائية، أو الاستعمال الإجرائي للمفاهيم، في نهاية المطاف؟

رابعا: من الخاص إلى العام: يندرج توظيف الجابري للمفاهيم التي حاولنا تحليل مرجعيتها، أي الخطاب والابستمية والسلطة، في إطار أطروحة مركزية هي التوظيف الإجرائي وحسب الحاجة إلى المفاهيم، لأن مسألة المنهج بالنسبة للجابري تظل: «ملتبسة ما لم تطرح... أولا وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم... المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها» (٤٩).

كما أن هذا التوظيف الإجرائي يتناسب ويتماثل مع نوع من النفعية، لأن المفاهيم في نظره ليست قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها. يعني هذا أن الإجرائية لا تطرح سؤال الحقيقة ولا سؤال المنطق ولا سؤال التاريخ، وإنما تطرح فقط، سؤال الحاجة والفائدة أو الإنتاج.

ومن دون شك فإن العلم أو الفكر له منافع ويستجيب لحاجات ويوظف اجتماعيا وسياسيا، ولكن لكي يكون العلم علما - مادمنا نناقش المفاهيم- أو الفكر فكرا، يجب أن تتوافر فيه شروط أساسية، علمية أو معرفية بالدرجة الأولى، كي يحقق أهدافه. وأن التوظيف الإجرائي، بالاستناد إلى معيار الحاجة والتوظيف، لا يلبي - ولو على المستوى الصوري - شروط العلم والبحث العلمي.

وبالإضافة إلى هذا فإن الفكر كي يحقق هويته يجب أن يبدع مفاهيمه أو لغته، والمفكر أو الفيلسوف لا يتميز إلا عندما يبدع مفاهيمه الخاصة، أما إذا كان المفكر أو الباحث ينتمي إلى مدرسة أو تيار فكري ما، فإن الإبداع يتحقق - في نظرنا - من خلال الإضافات والتطبيقات أو التعديلات، وليس فقط من خلال التوظيف حسب الحاجة والإنتاج. لماذا؟

لأن معيار الحاجة ملتبس وهو في أحسن الأحوال معيار واسع يمكن أن يتضمن أكثر من معنى، سواء تعلق الأمر بالمعنى العلمي أو الفلسفي أو الأيديولوجي. ولا نستبعد أن يكون من بين أهداف الجابري، ومن خلال استعماله لمعايير من هذا النوع، أهداف أيديولوجية وهو أمر لايخفيه، ولكننا نعتقد أن احتكامه للإجرائية طبقا للحاجة والإنتاج، واعتباره المعنى غير مشروط بالإطار المرجعي، يجب اتخاذه: «كدليل وليس كمدلول» (٥٠).

مثل هذا التصور للمعايير ولطريقة التعامل مع المفاهيم، أو بتعبير آخر مثل هذه المنهجية في التحليل والقراءة والاستنتاج، قد يكون لها آثار سلبية على الإشكالية المركزية للمفكر، ولا نعتقد أننا نجانب الصواب إن قلنا إن التحليل الأيديولوجي هو التحليل الذي سيطغى على البحث عندما يفتقد البحث أدواته العلمية.

ولكن قبل أن نناقش هذه المسألة المركزية، التي تمثل الهدف من هذه الدراسة، نسجل أولا بعض نتائج التحليل والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

١- الخطاب في تصور الجابري، لا يتعدى بعض المعلومات المتداولة في الألسنية بشكل عام والبنيوية بشكل خاص، مثل الإشكالية والقراءة التشخيصية، ولا يرتبط بمقاربة فلسفية ترتبط بمفهوم معين، كمفهوم الخطاب عند ميشيل فوكو.

٢- على عكس الخطاب، تحتل الابستمية في تحليلات الجابري أهمية أساسية، وخاصة من حيث تحليله لأنظمة الثقافة العربية، على رغم اقتصاره على الثقافة العالمة وعدم ربطه للابستمية بالخطاب والسلطة والذات.

٣- وعلى عكس الابستمية، فإن مفهوم السلطة لا يحتل إلا موقعا هامشيا أو إضافيا، وبالتالي فإن توظيفه غير منتج معرفيا اللهم إلا على المستوى الأيديولوجي من حيث إنه يعبر عن واقع ممارسة السلطة في الإسلام ولا يعكس المفهوم الإسلامي للراعي والرعية؟

ومن دون شك فإن مفاهيم الخطاب والابستمية والسلطة عند ميشيل فوكو، مفاهيم مترابطة ومتداخلة وتمثل أدوات منهجية لنقد الحداثة أو ما يسميه بالعقلانيات الغربية، وهو ما يمكن قوله كذلك بالنسبة للجابري الذي يعتمد على هذه المفاهيم وعلى غيرها لنقد النهضة العربية أو ما يسميه بـ «العقل العربي».

وإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال الذي يجب طرحه هو: هل توظيف مفاهيم تعود إلى مرجعيات مختلفة يساهم في عملية التحليل والنقد، ومن ثم يحقق للفكر إبداعه؟

لقد حاولنا سابقا أن نقدم بعض الإشارات كإجابة عن هذا السؤال الأساسي والصعب في الوقت نفسه، أساسي لأنه يمثل هدف هذه الدراسة وصعب لأنه يتعلق بمفكر عربي، يعد معلما من معالم الثقافة العربية المعاصرة، ولكن على رغم هذا فإننا سنحاول استكمال تلك الإشارات من أجل الإجابة، ولو إجابة مؤقتة، عن سؤالنا الذي طرحناه.

من المعلوم أن مهمة الجابري تتمثل في نقد العقل العربي كجزء أساسي وأولي في كل مشروع نهضة، وخاصة بعد أن أقر بفشل كل القراءات التي تناولت الموضوع، سواء القراءات الاستشراقية أو السلفية أو القومية أو اليسارية. لذا دعا إلى التحرر من إسار القراءات السائدة، واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية من دون التقيد بوجهات النظر السائدة، وذلك من أجل الكشف عن النظم المعرفية التي تتحكم في الثقافة العربية، والفصل بين الأيديولوجي والابستمولوجي، والعقلاني واللا عقلاني، مع انحياز - كما يقول - إلى العقلانية. فما هي طبيعة هذه العقلانية المقترحة من طرف الجابري [٥١]؟

سبق لنا أن قلنا إن التمييز بين العلمي والسحري وبين العقلاني واللا عقلاني وبين الابستمولوجي والأيديولوجي تمييز وضعي، لذلك قلنا إن مفهومي العقل والعقلانية عند الجابري يغلب عليهما الطابع الوضعي، وعليه فإنه وعلى الرغم من توظيفه لمفاهيم مختلفة تتجاوز الوضعية، إلا أن طبيعة التوظيف القائم على الحاجة والمنفعة، والإشكالية المتمحورة على الفصل بين الأيديولوجي والعلمي أو العقلاني واللا عقلاني، تجعل العقلانية المقترحة من طرف الجابري، في نظرنا، عقلانية وضعية محدودة، وهو ما يؤدي - إن صح استنتاجنا - إلى الاختلاف الجذري، في المعنى والهدف، بين تلك المفاهيم، وخاصة الخطاب والابستمية والسلطة، كما هي متداولة في مرجعيتها وكما اعتمدها ووظفها الجابري.

وإذا كان المعنى والهدف مختلفين، فإن الاحتكام إلى الحاجة والفائدة سيكون مختلفا أيضا، لأن طبيعة الإشكالية مختلفة. فإذا كان الجابري يهدف إلى دراسة العقل العربي من خلال التمييز بين ما هو عقلاني قصد المحافظة عليه وإثرائه، وما هو لا عقلاني متخشب يجب التخلص منه، فإن ميشيل فوكو لا يتساءل عن معنى العقل وإنما درس مختلف أشكال العقلانية، ولذلك أجاب عن سؤال: هل يجب محاكمة العقل؟ بقوله: «لاشيء أعقم من ذلك. أولا، لأن الميدان الواجب تغطيته لا علاقة له بالإدانة والبراءة. ثم لأنه من المحال أن نرد إلى العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للاعقل. أخيرا لأن مثل هذه المحاكمة ستلزمنا أن نلعب الدور الاعتباطي والمضجر للعقلاني أو اللاعقلاني»[٥٢].

معنى هذا أن ميشيل فوكو، لا يقوم بهذه الأدوار التي سيطرت على تاريخ الفلسفة، ولا يميل إلى مناقشة العقل ضمن إشكالية عصر الأنوار. إن هدفه يكمن في: «اقتراح طريقة تحليل أخرى للعلاقة بين العقلانية والسلطة. ولاشك أنه من الأفطن ألاّ نتفحص إجماليا عقلنة

المجتمع أو الثقافة، بل أن نحلل السياق في ميادين عدة ، يحيل كل منها إلى تجربة أساسية: الجنون، المرض، الموت، الجريمة، الجنسانية... ما يجب فعله هو تحليل العقلانيات الخاصة بدلا من الاستشهاد دوما بتقدم العقلانية عموما»[٥٣].

وعلى هذا الأساس تكون مهمة الفلسفة، باعتبارها نشاطا فكريا أو ممارسة فكرية، هي دراسة مختلف العقلانيات القطاعية أو الطرفية، أو بتعبير آخر، تشخيص الحاضر من خلال تحليل مختلف آليات المعرفة والسلطة، وهو أمر يختلف جذريا عن التحليلات التي قام بها الجابري.

وبناء على ما سبق، فإن المرجعية الفكرية تبقى مشكلة أساسية في كل مساهمة فكرية، لأن المفهوم لا يمكن فصله بشكل إجرائي عن منظومته الفكرية، مما يتطلب في نظرنا مواجهة المسألة إما بواسطة إبداع مفاهيم خاصة بالفيلسوف، أو توظيف مفاهيم متداولة في حقل فلسفي معين، مع تطويرها وإثرائها وإغنائها، أي الاجتهاد ضمن معطياتها.

1- المقصود بهذه الأعمال: من أجل رؤية تقدمية لبعض مشاكلنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧، ونحن والتراث ١٩٨٠. والخطاب العربي المعاصر ١٩٨٢. وتكوين العقل العربي ١٩٨٢. وبنية العقل العربي ١٩٨٤. والعقل السياسي العربي ١٩٩٠. والتراث والحداثة ١٩٩١. وإشكاليات الفكر العربي المعاصر ١٩٨٩. والمثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ١٩٩٥. يضاف إلى هذا العديد من المقالات والأبحاث التي ساهم ومازال يساهم بها في مختلف الملتقيات والمجلات العربية والدولية، إما شارحا أو مدافعا او مطورا لأطروحاته ومشروعه.
2- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي ١٩٩١، ص ٢٤٣.
3- المصدر نفسه.
4- المصدر نفسه، ص ٢٣٧.
5- المصدر نفسه، ص ١٥.
6- المصدر نفسه، ص ٢٣.
7- المصدر نفسه، ص ٣٠.
8- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة، ١٩٨٢ ،ص ٢٤.
9- المصدر نفسه، ص ٢٧-٣٠.
10- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ١٥-١٦.
11- المصدر نفسه، ص١٧.
12- محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥، ص ١٤.
13- المصدر نفسه، ص١٠.
14- المصدر نفسه، ص ١٢.
15- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٨٨، ص٨.
16- المصدر نفسه.
17- المصدر نفسه، ص ١٠.
18- المصدر نفسه، ص ٤.
19- المصدر نفسه، ص ١٣.
20- المصدر نفسه .
21- المصدر نفسه، ص ١٢٧.
22- المصدر نفسه.
23- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤، ص٣٧.
24- المصدر نفسه، ص٥٥.
25- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص٤٨٥.
26- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة من الأساتذة، إشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص٢٥.
27- المصدر نفسه.
28- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ص ١٨٣.

-29 المصدر نفسه، ص١٨٣.
-30 المصدر نفسه.
-31 المصدر نفسه، ص ١٧٨.
-32 المصدر نفسه.
-33 الجابري: بنية العقل العربي، ص ٥٥٩.
-34 المصدر نفسه.
-35 المصدر نفسه.
-36 المصدر نفسه، ص٥٦٧.
-37 مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٩٧.
-38 محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ص ٣٦٧.
-39 المصدر نفسه.
-40 المصدر نفسه، ص ٣٦٦.
-41 المصدر نفسه.
-42 ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص١٤١.
-43 المصدر نفسه، ص ١٤٢.
-44 ميشيل فوكو: دروس، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال، ١٩٩٤، ص ٥٩.
-45 Michel Foucault, Omnes et Singulatim: Vers une critique de la raison politique, in, Le Débat, N° 41, 1986,P,18
-46 الجابري: العقل السياسي العربي، ص٧.
-47 المصدر نفسه، ص ٨.
-48 L'ARC, La Crise Dans La Tete, N° 70,p,25.
-49 الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ١٢.
-50 المصدر نفسه.
-51 ملاحظة: هنالك دراسات نقدية كثيرة حول مفهوم الجابري للعقل العربي، ويمكن العودة على سبيل المثال إلى كتاب فتحي التريكي: العقل والحرية.
-52 ميشيل فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، في دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ص ١٨٨.
-53 المصدر نفسه، ص ١٨٨.

1- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.
2- : نحن والتراث، دار الطليعة، ١٩٨٢.
3- : المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل وابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
4- : الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، ١٩٨٨.
5- : تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ١٩٨٤.
6- : بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
7- : العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
8- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة من الأساتذة، إشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
9- : حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.
10- : إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
11- : دروس، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال، ١٩٩٤.
12- مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
13- دريفوس ورابينوف: ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
14- Michel Foucault: Omnes et Singulatio, vers une critique de la raison politique, in, Le Débat, N° 41,1986
15- L'ARC, LaCrise Dans La Tete, N° 70,1976

شروط ومبادئ «الكون والفساد»

عند ابن رشد

أ. عزيز بوستا*

تمهيد

كثيراً ما يتردد مصطلح «الكون والفساد» في نصوص ابن رشد، ليأخذ معاني متعددة بتعدد المواضع والسياقات التي يرد فيها. فتارة يعبر عن العمليات التركيبية والانحلالية التي ينظر فيها علم الكون والفساد، وهو ما يعرف اليوم بعلم الكيمياء.

حينما يتناول ابن رشد موضوع «كون» الأجسام من الأسطقسات، وتفاعل هذه الأخيرة لتكوين الجسم أو تحلله وفساده. وتارة أخرى، يلوح من مصطلح «الكون والفساد» معنى بيولوجي يعبر عن توالد الكائنات وتكاثرها، أو «كون» بعضها من بعض، كما يتخذ هذا المصطلح أيضا معنى كوسمولوجيا وميتافيزيقيا عندما يقترن بكلمة «عالم» في مصطلح «عالم الكون والفساد».

وترجع أهمية هذا المفهوم النظري، من جهة أخرى، إلى تداخله مع مجموعة كبيرة من المفاهيم الطبيعية الأخرى في فلسفة ابن رشد، كمفاهيم النمو والنقصان والاستحالة والحركة والتغير والمادة والصورة والقوة والفعل والبخت والاتفاق وغيرها. وهو علاوة على ذلك، يمتد تأثيره ليشمل جوانب مهمة من الفلسفة الرشدية على المستوى الأنطولوجي والميتافيزيقي.

وقبل التطرق لأهم الشروط والمبادئ التي أسس عليها ابن رشد موضوع «الكون والفساد»، ارتأينا أن نلقي نظرة خاطفة على أهميته الكبرى في تاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية، وذلك على ثلاثة مستويات، أذكرها هنا:

* باحث من المغرب.

أ - المستوى العلمي - الطبيعي

يعتبر «الكون والفساد» أحد موضوعات العلوم الطبيعية في التقليد الفلسفي المشائي والإسلامي، فقد اعتبر هذا التقليد أن الموضوع العام لهذه العلوم هو دراسة الموجود بما هو متغير، متحرك أو ساكن [1]، مما يجعل مفهوم «الكون والفساد» أحد مفاهيمها الأساسية، إلى جانب التغيرات الثلاثة: النقلة والنمو والاستحالة. بل إن «الكون والفساد» يمثل أهم هذه التغيرات، لأنه يمثل التغير الذي يمس جواهر الموجودات، وينقلها من اللاوجود إلى الوجود أو العكس، بينما لا تشمل باقي أنواع التغيرات سوى أعراض الموجودات، وتمثل التغير في المقولات العرضية الثلاث: التغير في الكيف وهو المسمى استحالة، والتغير في الكم المسمى نموا، والتغير في الأين المسمى نقلة. بل إن جميع هذه التغيرات الثلاثة الأخيرة لا تحصل للموجود - في عالم الكون والفساد - إلا بعد تحقق وجوده، أي بعد إتمام عملية «الكون»، وتنتفي مع فساده.

ومما يدل أيضا على أهمية زوج «الكون والفساد» لدى الفلاسفة المشائين، إطلاقهم اسم «عالم الكون والفساد» على العالم الطبيعي الواقع تحت فلك القمر. وقد غدت لهذه التسمية - كما أشرنا إلى ذلك سابقا - دلالة كوسمولوجية خاصة تتجاوز مجرد التعبير عن تكون الأشياء وفسادها.

من جهة أخرى، يعلم أن أرسطو خص أحد كتبه الطبيعية باسم «الكون والفساد»، ويفحص فيه ظواهر تكون الأشياء وفسادها، وما تستتبعه من لواحق وعناصر وعلاقات [2].

ولعل مما أضفى على زوج «الكون والفساد» هذه الأهمية، هو تعبيره، من جهة، على ظاهرة طبيعية، هي «ظاهرة كون الأشياء وفسادها»، واعتباره، من جهة أخرى، أداة نظرية لتحليل «ظاهرة الكون والفساد» التي يتميز بها العالم الفيزيقي. وقد كانت لهذا المفهوم امتدادات تجاوزت المستوى العلمي - الطبيعي إلى المستوى الميتافيزيقي.

ب - مستوى ما بعد الطبيعة

لعل أحد أسباب نشأة القول الفلسفي هو الإجابة عن سؤال «الكون والفساد»، حيث لم يكن للإنسان بدّ من التوقف عند التغيرات التي تشهدها الطبيعة، للتساؤل عن معناها وتفسيرها، ليس فقط لإشباع رغبة معرفية، بل ليحدد وضعه الأنطولوجي ومصيره ككائن تسري عليه هو أيضا «قوانين» الكون والفساد.

وقد عرف الفكر الفلسفي منذ نشأته العديد من النظريات التي قدمت تفسيرات مختلفة لهذه الظاهرة، يمكننا حصرها (النظريات) في تيارين أساسيين في الفلسفة اليونانية - على الخصوص قبل ظهور الأنساق الفلسفية الكبرى كفلسفة أفلاطون وأرسطو- تيار يمثله

بارمنيدس راح يبحث عن مبادئ خارج «الكون والفساد» يفسر بها حقيقته، وبذلك لم يعد «الكون والفساد» لديه سوى ظل يخفي وراءه العالم الحقيقي الثابت: عالم المبادئ والجواهر. وتيار يمثله هرقليطس، لم يعترف بهذا الثبات، وهذه الجوهرية الخفية، واعتبر حقيقة العالم كامنة في «كونه وفساده»، أي في لاستقراره، وعدم ثباته [٣]. لهذا يمكننا القول إن كيفية حل مشكل «الكون والفساد» يعطي لأي فلسفة اللون الخاص بها، والمميز لها عن غيرها، مما جعل هذه المسألة تمثل أحد أهم مراكز الثقل في الاهتمام الفلسفي.

ج - المستوى الأيديولوجي

إن الموقف من «الكون والفساد» يميز أولا بين الفلسفة وعلم الكلام، فالقول مثلا بالخلق من عدم وما يرتبط به من إثبات للقدرة الإلهية، ونفي للسببية الطبيعية لتفسير«الكون والفساد»، هو مايميز الموقف الكلامي، في حين أن اللجوء إلى السببية الطبيعية، والقول بقدم المادة، وتوالي عملية «الكون والفساد» إلى مالانهاية، يميز الموقف الفلسفي، فعلى ساحة «الكون والفساد» دارت مواجهات عديدة وعنيفة بين الفلسفة وعلم الكلام، حيث حاول كل طرف منهما تأسيس نسق من المفاهيم «الطبيعية» خاص به، ومنسجم مع توجهه، ليعزز به موقفه لمواجهة الطرف الآخر.

إذا كان لموضوع «الكون والفساد» هذه الأهمية في الفلسفة عامة، فما مدى اهتمام ابن رشد به؟

يمكننا الإجابة عن هذا السؤال من خلال النظر إلى عدد المؤلفات التي خصصها ابن رشد لهذا الموضوع من جهة، وباعتبار مكانة هذا الموضوع في فلسفته من جهة أخرى.

فعلى المستوى الأول، خص ابن رشد هذا الموضوع بمؤلفين هما: «جوامع الكون والفساد» و«تلخيص الكون والفساد» [٤]. وهما شرحان لكتاب أرسطو«الكون والفساد». وبمقارنتهما بباقي شروحه على أرسطو، نلاحظ أن ابن رشد خص بعض الكتب الأخرى مثل «السماع الطبيعي» و«السماء والعالم» و«مابعد الطبيعة» بثلاثة شروح:جامع وتلخيص وشرح. فلماذا لم يؤلف ابن رشد شرحا كبيرا للكون والفساد؟ هل فعل ذلك بسبب اكتفائه بما ورد في الجامع والتلخيص؟ أو بسبب قلة اهتمامه بموضوع «الكون والفساد» بالمقارنة مع باقي أجزاء العلم الطبيعي «كالسماع الطبيعي» و«السماء والعالم»؟

لعل الإجابة عن كل هذه الأسئلة تكمن في تصريح ابن رشد في «شرح السماء والعالم» برغبته في وضع شرح كبير للكون والفساد، مما يدل على اهتمامه به، وعلى شعوره بعدم كفاية الشرحين في فحص بعض المطالب الواردة في الكتاب [٥]. حيث يقول: «ولذلك يرى الاسكندر أن الجسم الذي هنالك إنما يسمى نارا باشتراك الاسم مع هذه النار.

وقد فحصنا عن هذه المسألة فيما فحصناه من كتاب الآثار العلوية، وذكرنا منها طرفا في تلخيص الكون والفساد، وإن قضى الله أن نصل بالشرح إلى تلك المواضع فسيستوفي الشرح البالغ في ذلك بفضله ورحمته..» [٦]، فابن رشد، إذن، لم يسقط من حسابه وضع شرح كبير للكون والفساد، وإنما حال بينه وبين تحقيق هذا الهدف عامل الزمن، كما حال بينه وبين تحقيق مشاريع عديدة كان يعد بإنجازها.

وتجدر الإشارة بهذا الخصوص إلى أن باقي مؤلفات ابن رشد الطبيعية لاتخلو من تناول هذا الموضوع، وهي وإن لم تتناول أسباب «كون» و«فساد» الأشياء والموجودات، وكيفية تكونها وتركيبها، فإنها تعالج جانبا من جوانب الكائنات- الفاسدة، كشروحه بمختلف أصنافها لكتب «السماع الطبيعي» و«السماء والعالم» و«الآثار العلوية» و«الحس والمحسوس» و«كتاب النفس» بالإضافة إلى تلاخيصه لمؤلفات جالينوس في الطب و«الكليات في الطب» وغيرها. وقد تجاوز اهتمام ابن رشد بموضوع «الكون والفساد» كتبه الطبيعية، إلى مؤلفاته الأخرى«كتهافت التهافت» و«فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة».

ومن جهة أخرى، بما أن «الجوهر المحسوس» يمثل أحد موضوعات علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد [٧]، أو أحد موضوعات فلسفته عموما إن لم نقل أهمها، فقد اهتم ابن رشد بدراسة ظاهرة «الكون والفساد» اللاحقة بهذا الجوهر في كتبه المابعد الطبيعة، إلى درجة أننا لانكاد نفرق أحيانا بين تناوله لجوانب من هذا الموضوع في كتبه الطبيعية، وتناوله لها في كتبه في ما بعد الطبيعة.

يعتبر إذن موضوع «الكون والفساد» من المواضيع الفيزيائية، لكن له امتدادات متشعبة في كل مجالات الموسوعة المعرفية الكلاسيكية. لهذا السبب ارتأينا أن نبدأ في هذا البحث بدراسة أهم المفاهيم والمبادئ العامة، التي تؤسس نظرة ابن رشد لموضوع «الكون والفساد» قبل الخوض في تفاصيله المتعددة في مناسبة لاحقة إن شاء الله. وذلك سيرا على منوال التقليد الفلسفي المشائي، الذي يدعو إلى تقديم دراسة العام والأعرف على الخاص والجزئي [٨].

وبما أن «الكون إنما يكون من غير موجود إلى موجود والفساد من موجود إلى غير موجود» [٩] فإن أول سؤال يجب طرحه بهذا الصدد، هو كيف يتم الكون من غير موجود إلى موجود؟ وهل يعتبر «الكون» حركة أم تغيرا؟

وإذا كان كل متكون «هو شيء مؤلف من مادة وصورة وعدم في الموضوع يتقدم» [١٠]. فإن تفسير ظاهرة «الكون والفساد» في الفلسفة الرشدية، لايمكن أن يتم دون التطرق لطبيعة مكونات الأشياء «الكائنات-الفاسدة»، وهي: المادة والصورة والعدم، ودون إغفال مفهومين أساسيين آخرين هما «القوة والفعل».

أولا: تعريف الكون والفساد

١ - «الكون والفساد» بين الحركة والتغير

يصنف ابن رشد في موضع من «جوامع السماع الطبيعي» «الكون والفساد» ضمن أحد أنواع الحركات الطبيعية [11]، وهي الحركة التي نجدها في الجوهر، أما باقي الحركات فثلاث: «إحداها الحركة في الأين وهي المسماة نقلة... والثانية في الكم وهي المسماة نموا ونقصا... والثالثة في الكيف وهي المسماة استحالة...» [12].

إلا أن ابن رشد يعود في مواضع أخرى من مؤلفاته - سنشير إليها بعد حين - ليؤكد الاختلاف الموجود بين «الكون والفساد» والحركة، مبينا أن التعريف الأرسطي للحركة لا ينطبق على «الكون والفساد»، فالحركة «كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة» [13]. أي أنها خروج متصل من القوة إلى الفعل. أما «الكون والفساد» فهو انتقال من «لاموجود» إلى موجود، أو العكس، كما أنه لا يحفظ ما بالقوة بأن يشار إليه. ويوجد زمانا ما مقترنا به [14]. فهو سرعان ما ينفصل عن «اللاوجود» ليلتصق «بالوجود»، أو العكس.

ويذهب ابن رشد أبعد من هذا في تبين عدم انتماء «الكون والفساد» لأحد أجناس الحركة، حيث يقول إن «الكمال الأخير فيها (أي في الكون والفساد) وهي الصورة، حاصل في غير زمان» [15]. «فالكون» حسب هذا التحديد، خروج فوري للموجود إلى الفعل، يقع في غير زمان. كما أن «الفساد» تحول فوري أيضا من الفعل إلى القوة [16]، وبذلك تكون نقطة التقاطع الوحيدة بين «الكون» و«الحركة» تتمثل في الانتقال من القوة إلى الفعل، إلا أن «الكون» يخرج كل القوة الكامنة في الشيء إلى الوجود دفعة واحدة، مثل تحول الماء إلى هواء دفعة، أو النطفة إلى إنسان، دفعة واحدة [17]، أما الحركة فتظل محتفظة بالقوة الخارجة إلى الفعل باستمرار، كما أن الحركة انتقال من موجود إلى موجود، حيث التضاد هنا «بما منه وبما إليه». أما «الكون والفساد» فهو انتقال من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل، والتضاد هنا «إنما بما إليه فقط» [18]. لهذا يرى ابن رشد أنه من الأليق أن يسمى «الكون والفساد» تغيّرا، وأن اسم الحركة يطلق عليه تجاوزا [19]، وذلك لأن مفهوم التغير أكثر اتساعا من مفهوم الحركة، إذ لا يشترط ابن رشد في الشيء المتغير استمرارية الانتقال من موجود إلى موجود واتصاله، فمجرد تبدّل الشيء من حال إلى حال يعتبر تغيرا [20]. وبذلك تعتبر كل حركة تغيرا، أما كل تغير فلا يمكن اعتباره حركة.

تطرح التحديدات السابقة لمعاني «الكون والفساد» واختلافاتها عن معاني الحركة، صعوبات عدة، من أهمها: كيف يمكننا تصور «كون وفساد» يتم في غير زمان؟ إذ إن نفي الحركة

والزمان عن «الكون والفساد» يحيلان هذا الأخير إلى مجرد معنى ذهني أو تصور مفارق يصعب تشخيصه واقعيا. لكن ما يزيح هذا الغموض، هو تأكيد فيلسوفنا نفسه في موضع من «تلخيص السماء والعالم» بأن «الكائن» يتكون في آن محدود، كما أن «الفاسد» يفسد في آن محدود أيضا [21]. بحيث يمثل «الآن» نقطة عبور الكائن من الوجود بالقوة إلى الوجود المتحقق بالفعل، ونهاية قوة العدم الملازمة له قبل خروجه إلى الفعل، كما يمثل «الآن»، أيضا نقطة عبور الفاسد من الوجود إلى «اللاوجود»، ونهاية قوة الوجود الكامنة في الشيء الآيل إلى الفساد. وهكذا يقوم «الآن» بفصل زمان الكائن إلى شطرين، شطر يساوقه قبل وجوده بالفعل، وينتهي لحظة وجوده، وشطر آخر يبتدئ لحظة وجوده لينتهي حينما يفسد. وبهذا أيضا تصبح قوة الوجود وقوة العدم - المتواليتين في ارتباطهما بالموجود - محدودتين، وبفعل محدوديتهما يوجد «الكون والفساد» [22].

ويتبين لنا مما سبق، أن ابن رشد قصد التحديد الدقيق لعملية «الكون والفساد» في تمييزها عن «الحركة» التي تفترض الاتصال والانتقال من موجود إلى موجود، في حين لا يحصل «الكون والفساد» إلا في «آن» فقط، وهو أبسط جزء يكوّن الزمان. «وذلك أن المتغير مما ليس بموجود إلى موجود أول ما تغير، فقد فارق ما ليس بموجود وصار في الوجود» [23]. فلم يقصد ابن رشد، إذن، إخراج «الكون والفساد» من إطار الزمن، بل كان هدفه حصر عملية «الكون والفساد» هذه في أضيق حدودها. ومما يدل على ذلك قوله في «تلخيص السماء والعالم» بأن الأشياء الحادثة في غير زمان غير كائنة [24].

كما يتضح مما سبق أيضا، أن ابن رشد يتراوح بين تحديدين لمعنى «الكون والفساد»:

أ - تحديد عام وشامل يعتبر «الكون والفساد» حركة شأنه شأن باقي أنواع الحركات الأخرى كالاستحالة والنمو والنقلة [25].

ب - تحديد دقيق يعتبر «الكون والفساد» تغيرا لا حركة، ويحصره بذلك في مجرد انبثاق الكائن لحظة خروجه إلى الفعل، أو «فساده» لحظة تحوله إلى «معدوم».

٢ - «الكون والفساد» وباقي أنواع التغيرات الطبيعية

يتعلق «الكون والفساد» بتغير يطرأ على جواهر الأشياء، أما التغير في الكيف فيسمى استحالة، والتغير في الكم يسمى نموا واضمحلالا، والتغير في الأين يسمى نقلة [26]. وأهم ما يميز «الكون والفساد» عن «الاستحالة» و«النمو» هو أن موضوع «الكون والفساد» هو المادة الأولى، أما الموضوع في حركة النمو فهو الصورة، وموضوع «الاستحالة» هو الشيء المشار إليه من حيث هو ذو هيولى وصورة [27]. ولنتبين الفروقات الدقيقة بين «الكون والفساد» وباقي أنواع التغيرات، سنتطرق لكل منها على حدة:

أ- الاستحالة

تختلف «الاستحالة» عن «الكون» في موضوعيهما: «فالكون» يتعلق بشيء غير موجود بالفعل، بل موجود بالقوة، أما الاستحالة فتتعلق بشيء مشار إليه وموجود بالفعل، «لذلك كان التغير في الجوهر كونا وفسادا وفي الأعراض التي تقال في موضوع استحالة»[٢٨]. ويخص ابن رشد من هذه الأعراض ـ التي تشكل موضوع الاستحالة ـ مقولة الكيف فقط. هذا وتتم الاستحالة بين كيفيتين متضادتين، ومتعلقتين بموضوع واحد «مثال ذلك أن البدن الواحد بعينه يصح حينا ويمرض حينا، وهو واحد بعينه، والنحاس المشار إليه يكون حينا مستديرا وحينا ذا زوايا وهو واحد بعينه»[٢٩]. أما تغير «الكون والفساد» فهو تغير في الجوهر ما دام لا يحتفظ حين تغيره على شيء مشار إليه يدل على أصله بالذات لا بالعرض. مثل تكون الماء من الهواء وتكون المني من الدم[٣٠]. وإذا كان التغير هو ذهاب صورة الشيء وبقاء مادته[٣١]، فإنه لا ينسحب على هذين التغيرين (الكون والاستحالة) بالكيفية نفسها، ومن الجهة نفسها. فإذا كان الجزء الباقي من «المادة» بعد ذهاب الصورة، موجودا بالفعل ومشارا إليه، وواحدا بالعدد، يكون هذا التغير استحالة. أما إذا كانت «المادة» الباقية موجودة بالقوة، فيعتبر هذا التغير تكونا[٣٢]. وليوضح فيلسوفنا هذا الفرق بين «الكون» و«الاستحالة»، يورد مثالا عن تكون «الزنجار» من النحاس، إذ «يلزم ضرورة أن يكون في النحاس مثلا جزءان: جزء ذاهب وهو صورة وهو الشيء الذي به صار النحاس موجودا بالفعل، وجزء باق وهو مادته[٣٣]». إلا أننا إذا اعتبرنا هذا الجزء الباقي موجودا بالفعل، يكون هذا التغير استحالة، أما إذا اعتبرناه غير موجود بالفعل، بل موجود بالقوة، يكون هذا التغير «كونا»، وهو الأصحّ في نظر ابن رشد، لأن مادة النحاس لا تحتفظ بوجودها بالفعل أثناء تغيرها إلى «زنجار»[٣٤].

ب- النمو والاضمحلال

أما بالنسبة للنمو، فمادته باقية وموجودة بالفعل ومشار إليها، شأنه في ذلك شأن مادة الاستحالة، إلا أن ذهاب الصورة في الشيء المستحيل تختلف عن ذهابها في الشيء النامي، فإذا كانت حركة «النمو والاضمحلال» شبيهة بـ «المتكون والفاسد» لأنهما «ذوا عظم... يذهب منها جزء ويتحصل بجزء[٣٥]». فهذا يعني أن ذهاب صورة «النامي والذابل» يتم بشكل تدريجي، وبذلك تختلف حركة النمو والذبول عن حركة الاستحالة التي تحدث نقلة كيفية في الشيء من ضد إلى ضد آخر، كتحول الشيء من البياض إلى السواد، مما جعل ابن رشد يشك في إمكانية احتوائها على أجزاء[٣٦]. ومن المرجح أن مردّ هذا الشك راجع إلى التغير السريع الملحوظ في الشيء المستحيل»[٣٧]. وبذلك كانت الحركة والمتحرك في الكم والأين منقسمة بالذات، أما في الكيف فمنقسمة بالعرض[٣٨]. وعلى رغم هذا الاختلاف بين حركة الاستحالة

وحركتي النقلة والنمو، فإن جميع هذه الحركات تجتمع في كونها تتم بين متقابلات بينها وسط[٣٩]، وهي بذلك تختلف عن التغير المميز «للكون والفساد» والحاصل بين متقابلين ليس بينهما وسط، أحدهما موجب والآخر سالب: «موجود» و«لا موجود» أو «موجود بالقوة» و«موجود بالفعل» [٤٠]. فمضادات التغير الذي في الكيف، والمسمى استحالة، تحتمل وجود أواسط بينها، فبين الحرارة والبرودة، وبين الحلاوة والمرارة، وبين البياض والسواد، توجد حدود وسطى انتقالية. كذلك الشأن بالنسبة للتضاد الموجود بين الزيادة والنقصان في حركة النمو والنقصان، حيث تحتمل وجود أواسط متعددة بين الحدين المتضادين فيها. أما التضاد الذي في «الكون والفساد» والمتمثل في الصورة والعدم، فليس بينهما وسط [٤١].

والفرق الأساسي الكامن بين «النمو» و«الكون»، هو أن «الكون» حدوث «شيء مشار إليه، لم يكن له وجود قبل إلا بالقوة» [٤٢]. أما النمو، فما هو إلا ازدياد كمّي في شيء «مشار إليه لم تتبدّل صورته» [٤٣] كإضافة حطب إلى نار مشتعلة لتنمو بازدياد حجمها [٤٤].

ومما يميز أيضاً «النامي والمضمحل»، أنه التغير الوحيد الذي يمكن موضوعه من تبديل المكان، بينما «المستحيل والمتكون لا يبدلان المكان» [٤٥]. وهو مع ذلك - أي النامي - يختلف عن حركة النقلة، التي تبدل مكانا بمكان آخر مختلف عن الأول، بينما «النامي» يبدل المكان بأخذ مكان أعظم، وذلك «بالامتداد» في مكان أوسع، انطلاقا من المكان الأول نفسه، كما أن «المضمحل» يبدله بأخذ مكان أصغر، أي «بالتقلص» في حيز من المكان الأصلي [٤٦].

وإن كان ابن رشد كثيرا ما يميز بين «الكون والفساد» وباقي أنواع التغيرات، فإنه أحيانا، يوسع مدلول «الكون والفساد» لينسحب على معنى «النمو والنقصان» معتبرا «النمو» كونا في أجزاء النامي، و«النقصان» فسادا فيها [٤٧]. ولعل هذا ما يؤكد خلاصة سابقة تبين لنا فيها أن «للكون والفساد» تحديدين لدى ابن رشد: تحديد دقيق يتمثل - فيما نحن بصدده - في الكون الجوهري الكلي، الذي ينقل الكائن من «اللاوجود» إلى «الوجود»، أي من القوة إلى الفعل، ويقابله فساد جوهري، وتحديد شامل يتمثل - هنا - في «الكون الجزئي» في أجزاء الكائن، يسمى نموا، ويقابله الاضمحلال [٤٨].

ويرى ابن رشد، علاوة على ما سبق، أن «التغير في الكون يشبه التغير في النمو في السبب الفاعل والمادي» [٤٩]. فإن كان المتكون يتكون عن شيء موجود بالفعل، إما من جنسه القريب أو البعيد، فـ «كذلك النامي إنما كان الفاعل فيه شيئا هو وصورة الأجزاء المتكونة واحدة بالنوع» [٥٠]، بمعنى أن الفاعل القريب والمباشر للشيء الكائن يعتبر هو الفاعل البعيد وغير المباشر لنمو ذلك الشيء، إلى جانب صورة الأجزاء المتكونة الفاعلة المباشرة في نمو الشيء.

أما بخصوص السبب الهيولاني، فإنه يعمّ كلا التغيرين: الكون والنمو، لكن بجهات مختلفة، فبالنظر إلى عدم وجود هيولى بالقوة للجسم العام، إذ لكل جسم معين هيولاه الخاصة به،

وبما أن النمو يعد كونا في أجزاء الجسم المشار إليه، «فواجب أن تكون الهيولى لهما - للكائن والنامي - واحدة» (51). أما إذا نظرنا إلى النمو «بما يخصه» - حسب تعبير ابن رشد - فلا بد أن نفترض وجود شيئين ضروريين ليحصل أي نمو، وهما: وجود مادة الكون من جهة وتجسمها، أي وجودها في جسم بالفعل، من جهة أخرى. حيث تعتبر الجسمية شرطا ضروريا للنمو، ما دام هذا الأخير، هو زيادة في الكمية. أما التكون فلا يلزم فيه ذلك (52)، لأنه تحول جوهري لصورة الشيء ومادته معا، من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، بينما تظل صورة الشيء النامي «ثابتة» - وهي صورة مجسمة - أما مادته فهي التي تتبدل، بحيث «تزيد عند النمو وتنقص عند الذبول» (53).

ولا يعتبر أي ازدياد في كمية شيء متغير نموا، كما لا يعتبر أي نقصان فيها اضمحلالا. فقد تحصل الزيادة أو النقصان في كمية شيء كائن من شيء كائن آخر، ككون الهواء عن الماء، أو كون الماء عن الهواء، إذ الهواء أكثر حجما وانتشارا من الماء، ومع ذلك لا يعتبر نموا ولا اضمحلالا. وذلك لأن لكل من طرفي هذا التغير موضوعه الخاص والمختلف عن موضوع الآخر، ولا يحصل أحدهما إلا بفساد الآخر، أما الزيادة والنقصان في الكمية المسماة نموا واضمحلالا فهي التي تحصل في موضوع واحد بعينه. كما أن الزيادة في الكمية الحاصلة في النمو لا تكون إلا بورود شيء من خارج عن طريق التغذية (54). وبهذا تمكّن ابن رشد من إيجاد حل لمشكل الازدياد أو النقصان في كمية الشيء، دون السقوط في نظرية الكمون، القائلة بوجود كل شيء في كل شيء (55).

ويلخص ابن رشد أهم المبادئ التي لا بد من توافرها في شخص الجوهر لينمو أو يضمحل، في ثلاثة: «أحدها أنه ينمو وينقص في كل نقطة محسوسة منه، والثاني أنه ينمو من شيء خارج ويضمحل بما ينحل منه، والثالث أن فيه شيئا ثابتا بالفعل لهذه الحركة» (56). وإن كانت هذه المبادئ الثلاثة تميز التغير المسمى «نموا» و«اضمحلالا» عن باقي أنواع التغيرات، كالاستحالة والكون والفساد، فإنها تظل قاصرة عن تفسير كيفية نمو النامي أو اضمحلاله بورود شيء من خارج عليه، مع احتفاظه بنفس موضوعه المشار إليه. قبل التوصل إلى حل هذا الإشكال، يطرح ابن رشد السؤال: «هل النامي هو الشيء الواحد أم الشيء الذي يرد عليه، مثال ذلك أن الساق إذا نمت بالغذاء، هل الغذاء هو النامي أم الساق أم كلاهما؟» (57).

بما أن الغذاء الوارد على الشيء من خارج، لا يبقى على حاله، بل يستحيل إلى كيفية أخرى، فإنه لا ينمو، لأن «النمو إنما ينسب للباقي - النامي - «لا للمستحيل» (58). لكن، إلى ماذا يستحيل هذا الغذاء؟ وللإجابة عن هذا السؤال ينقلنا ابن رشد إلى مفهوم طبيعي آخر هو «الاختلاط» أو «المخالطة» وهو من الشروط الأساسية لحصول «النمو» و«الكون والفساد» معا.

ثانيا: الشروط والمبادئ العامة للكون والفساد

أ - المخالطة

يرى ابن رشد أن الغذاء الوارد على الشيء يستحيل إلى طبيعة الشيء الوارد عليه بفعل «الاختلاط»، وبذلك يحصل النمو [٥٩].

والاختلاط هنا يختلف عن باقي أنواع التغيرات كالكون والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة، فالكون نقل للشيء من «وجود بالقوة» إلى «وجود بالفعل»، وفي هذه الحالة لا يمكن لما هو بالقوة أن يختلط بما هو بالفعل أو العكس، لأن أحد الطرفين يفسد بكون الآخر [٦٠]. أما الاستحالة فهي تحول كيفي للشيء كاستحالة جسم من السواد إلى البياض، حيث لا يعقل أن «نقول إن البياض اختلط بالجسم» [٦١] كما لا نقول في النمو إن الغذاء اختلط بالبدن «إذ كان الغذاء يفسد والبدن باق على حاله» [٦٢]. بم، إذن، يكون اختلاط الغذاء الذي يحصل عنه النمو؟

يرى ابن رشد أن الغذاء حينما يرد على الجسم النامي، تحيله الرطوبة المبثوثة في الجسم إلى طبيعتها، فيختلطان معا - أي الرطوبة والغذاء الوارد - فتزداد بذلك كمية هذه الرطوبة / الخليط، فتصير لحما بالفعل بعد أن كانت لحما بالقوة، ولولا توسط هذا «الخليط» بين الغذاء الوارد على الجسم - والذي يعتبر لحما بالقوة - وبين اللحم الحاصل منه بالفعل، لاعتبر هذا التغير كونا [٦٣]، فنسقط في المحذور، وهو القول «بكون» أجزاء من اللحم والعظم على انفرادها داخل الجسم [٦٤]، فيبطل معنى النمو.

ويميز فيلسوفنا هذا النوع من الاختلاط الحاصل في النمو، عن الاختلاط الذي يتم به كون المركبات من الأسطقسات [٦٥]. فإذا كان النوع الأول من الاختلاط يحيل الوارد على الشيء إلى طبيعة هذا الشيء، فإن النوع الثاني منه يتم بين أشياء بينها تضاد وفعل وانفعال، وذات هيولى واحدة [٦٦]، ويتصف بالخصائص التالية:

١ - حصول كيفية متوسطة بين الضدين بعد الاختلاط [٦٧].

٢ - أن يكون المختلط سهل التقسيم، ويكون انقسامه مماثلا لانقسام الشيء المخالط له [٦٨].

٣ - أن يتميز المختلط بالرطوبة الخالية من اللزوجة [٦٩].

ولعل سبب تميز نوع الاختلاط الحاصل في النمو، راجع إلى خضوع موضوعه لتحولات عدة قبل أن يصل إلى غايته. فالغذاء الوارد على الجسم النامي - في مثال الإنسان أو أي حيوان شبيه به - يمر بمراحل عدة قبل أن يسهم في نموه، ويتبين ذلك جليا في مؤلفات ابن رشد الطبية، حيث يقول: «فإن المعدة تقلب الغذاء كيلوسا والكبد يقلبه دما أحمر وسائر الأعضاء تقلبه شيئا أبيض» [٧٠]. فالغذاء لا يتهيأ للاختلاط برطوبة الجسم إلا بعد أن يتحول، بفعل

الأجهزة المناسبة، إلى مادة شبيهة بمادة الجسم الذي ينميه، وللغذاء أيضاً، علاقة بذبول واضمحلال جسم الكائن الحي، فهو حينما يرد عليه، «إذا كان بقدر ما يتحلل، سمي تغذيا، وإذا كان أكثر منه، سمي نموا، وإذا كان أنقص، سمي ذبولا واضمحلالا» (٧١).

وإذا كان مفهوم «النمو والاضمحلال» قد أحالنا إلى مفهوم «الاختلاط»، فإن هذا الأخير، يحيلنا بدوره إلى مفهومين آخرين هما «الفعل والانفعال» من جهة و«التماس» من جهة ثانية. وذلك لأن المخالطة لا تحصل إلا لشيئين ـ أو أكثر ـ متماسين ويفعل كل واحد منهما في الآخر. كما ينفعل منه (٧٢). فما هي طبيعة هذين المفهومين، وما علاقتهما بالاختلاط، وبباقي أنواع التغيرات؟

ب - الفعل والانفعال

ليحصل الفعل والانفعال بين شيئين ـ أو أشياء عدة ـ لا بد أن تتوافر فيهما الخصائص الثلاث التالية:

١ ـ أن يكون الشيئان شبيهين من جهة جنسهما، ومختلفين من جهة نوعيهما (٧٣).

٢ ـ أن تكون هيولى الفاعل والمنفعل واحدة (٧٤).

٣ ـ أن يكون الفاعل والمنفعل متماسين (٧٥).

وإذا انتفت إحدى أو كل هذه الخصائص عن الأشياء، يبطل الفعل والانفعال المتبادل بينها. فإن لم تكن ـ مثلا ـ مختلفة ومتضادة، استحال فعل بعضها في البعض الآخر، لأن الشبيه لا يفعل في شبيهه، ولو فعل فيه لعمّ الفساد كل الأشياء (٧٦). أما إن لم تكن هذه الأشياء متشابهة، وأجزنا انفعال كل «الأشياء المختلفة بعضها من بعض لانفعل كل شيء (عن كل شيء)» (٧٧). وهذا شيء مخالف لما يشاهد في الطبيعة، حيث «لا يمكن أن ينفعل البياض عن الخط ولا الخط عن البياض إلا بالعرض» (٧٨) لهذا السبب يستنتج ابن رشد من تحليله للافتراضات أو المحالات السابقة، بأنه لا يمكن لأي شيء اتفق أن ينفعل عن أي شيء اتفق (٧٩). وأن الأشياء الفاعلة والمنفعلة لا بدأن تكون مختلفة ومتشابهة في آن واحد، وبجهتين مختلفتين، وذلك بأن تكون متشابهة وواحدة بالجنس، ومتضادة ومختلفة بالنوع، فتفعل في بعضها باعتبارها مضادات، وتنفعل عن بعضها بسبب اشتراكها في جنس واحد (٨٠).

أما إذا لم يكن للفاعل والمنفعل هيولى واحدة، فقد يحصل بينهما فعل وانفعال، لكنه لن يكون متبادلا بينهما، أي أن الفعل أو الانفعال، في هذه الحالة، يأخذ منحى واحدا لا ينعكس. مثل انفعال البدن المريض عن صناعة الطب، حيث إن الأول ينفعل ولا يفعل، والثاني يفعل ولا ينفعل (٨١). هذا ويرتبط الانفعال بوجود الهيولى، فكل موجود في هيولى يكون بالضرورة منفعلا، كما أن أي موجود لا يحتوي عليها، لا ينفعل بأي شكل من الأشكال، أما الفعل، فقد

يصدر من الموجود في الهيولى كسائر الموجودات الطبيعية الخاضعة للكون والفساد، كما يصدر من الذي لا يوجد فيها كالجرم السماوي (٨٢).

أما الخاصية الثالثة، والمتعلقة بتماس الأشياء لحصول الفعل والانفعال فيما بينها، فتحدد كيفية وموقع كل طرف ـ من الأطراف الفاعلة والمنفعلة ـ إزاء الطرف الآخر، قبيل وأثناء حصول الفعل والانفعال، إذ يعد تماس شيئين، واستقلال كل واحد منهما عن الآخر، وعدم اتحادهما، شرطا ضروريا لحصول فعل وتفاعل بينهما. لأن اتحادهما لا يتم إلا في مرحلة لاحقة للفعل والانفعال وهي مرحلة المخالطة (٨٣). فما معنى التماس إذن، وما هي شروط تحققه؟

ج- التماس

يقع التماس بين جسمين منفصلين، ومستقلين ـ كما رأينا ذلك سابقا ـ حينما تكون «نهايتهما معا» (٨٤)، وهو نوعان:

١ ـ تماس تعليمي (رياضي): «كما يقال إن الخط يماس محيط الدائرة» (٨٥)، وهو تماس صوري، يتميز بالسكون وانعدام الفعل والانفعال بين طرفيه. ولا يقتصر هذا النوع من التماس على المجال الرياضي، بل يقال أيضا على الموجودات التي لا تخضع للكون والفساد ـ وفي هذه الحالة الأخيرة قد يقع بين طرفي التماس فعل وانفعال أحادي الاتجاه كما سنرى لاحقا ـ كأن نقول «إن فلك القمر يماسّ فلك عطارد» (٨٦).

٢ ـ تماس طبيعي: وهو «أن يكون كل واحد من المتماسين (...) فاعلا في صاحبه ومنفعلا عنه» (٨٧)، وهذا هو المعنى الحقيقي للتماس، وهو الذي يقع بين الأجسام الطبيعية المتضادة، والحاملة لنفس الهيولى المشتركة في الوقت نفسه (٨٨).

وإذا لم يكن الفعل والانفعال متبادلا بين جسمين، فلا يقال إنهما متماسان إلا بتأخير عن هذا المعنى الحقيقي، كما هو الشأن بالنسبة لتماس الأشياء التعاليمية، وتماس الأجرام السماوية مع الموجودات الواقعة في عالم الكون والفساد (٨٩). ويضرب ابن رشد لهذا النوع الأخير من التماس مثال تماس فلك القمر والنار (٩٠). حيث «يماس فلك القمر النار ولا تماس النار فلك القمر، لأنه غير منفعل عنها» (٩١).

ومن الشروط التي يفترضها ابن رشد ـ وأرسطو قبله ـ في الأجسام ليحصل لها تماس، أن يكون لها وضع. «والوضع إنما يكون لما له مكان» (٩٢) وبما أن أنواع المكان الأول هي الفوق والأسفل، فإن من خصائص الأشياء المتواجدة بها أن تكون ثقيلة أو خفيفة. والأشياء الثقيلة أو الخفيفة تكون بطبيعتها «فاعلة في بعضها ومنفعلة» (٩٣).

وهكذا يبدو أن المفاهيم الطبيعية الثلاثة السابقة (التماس والفعل والانفعال والاختلاط)

مترابطة، وكل مفهوم منها يؤدي إلى المفهومين الآخرين، أو يفترض وجودهما، فـ «ما انفعل أو فعل فقد مس، وما خالط فقد انفعل وقد مس» (٩٤). وبفضلها جميعا، تقع أنواع التغيرات الطبيعية كافة، وأهمها كون وفساد الكائنات، ونموها، كما رأينا ذلك سابقا (٩٥).

وإذا عدنا إلى أهم التغيرات الطبيعية، فإن ما يميز «الكون والفساد» - كما سبقت الإشارة لذلك - عن باقي التغيرات، هو أنه تغير حاصل في جوهر الشيء، وهو بذلك التغير المؤسس لوجود الشيء، والذي يهيئه لاستقبال باقي أنواع التغيرات التي لا تمس سوى شخص العرض فقط، لذا صنف ابن رشد التغير والمتغير إلى صنفين: أولهما المتغير بإطلاق وهو شخص الجوهر، وثانيهما المتغير الموجود في موضوع، وهو شخص العرض (٩٦).

وما دام «الكون والفساد» يعتبر تغيرا جوهريا ينقل الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل أو العكس، فإنه يفترض بالضرورة وجود موضوع يقوم عليه هو «الهيولى» أو «المادة»، التي يعتبرها ابن رشد علة الكون والفساد (٩٧). فما هي طبيعة هذه المادة؟ وما هو دورها في تكوين الكائن، وفساد الفاسد؟

د - دور «المادة» في الكون والفساد

إن المادة ليست شيئا أساسيا بالنسبة لنوع التغير المسمى «كونا وفسادا» فقط، بل هي ضرورية لكل أنواع التغير على الإطلاق، فلا تغير من دون مادة متغيرة، وهي الموضوع «الثابت» لجميع التغيرات المتقابلة، كالتغيرات في الجوهر، وفي الكيف، وفي النمو، وفي المكان (٩٨). كما أن التغيّر بما هو تغيّر إنما يكون في منقسم، والانقسام يكون للشيء من حيث هو ذو هيولى (٩٩).

وابن رشد، شأنه شأن باقي الفلاسفة المسلمين، يستعمل مصطلحات متعددة للدلالة على «المادة» كمصطلحات الهيولى والأسطقس والعنصر والموضوع (١٠٠). ورغم أن هذه الأسماء تدل جميعها على «المادة» إلا أنها تدل عليها بجهات مختلفة، «فالمادة» هي ما منه يتكون الشيء مثل مواد المصنوعات ومواد المطبوعات والعناصر المكونة لها (١٠١)، و«الأسطقس» هو غير المنقسم في الحد أو النوع، أو غير المنقسم بالكمية (١٠٢). كما يعرفه تعريفا آخر: وهو الشيء المشترك لجميع المركبات الذي منه تركبت جميع الأشياء، وهو موجود في كل واحد منها، وإليه تنحل جميع الأشياء (١٠٣). أما «الهيولى» فتقال على نوعين: أولهما الهيولى الخاصة بموجود موجود مثل النحاس بالنسبة للصنم، وثانيهما الهيولى الأولى المشتركة للجميع كالماء بالنسبة للنحاس (١٠٤).

ويورد ابن رشد في موضع آخر من «تفسير ما بعد الطبيعة» التعريف التالي للهيولى: «إنما أعني بالهيولى الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيفا ولا كما ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات، وإنما قال ذلك بدلا من قوله إنها موجودة بالقوة جميع هذه الأشياء أعني المقولات العشر على ما تبين في السماع» (١٠٥). الهيولى - حسب هذا التعريف - هي شيء

موجود بذاته، وغير قابل لأي تعين أو تحديد، فهي إذن، عبارة عن وجود بالقوة واستعداد للتحقيق، لكن يبدو مع ذلك أن الهيولى عند ابن رشد، على رغم عدم تعيينها، لها قوام أنطولوجي، حيث لا تساوي العدم المحض، على رغم أنها شبيهة به حينما تتصور في ذاتها من دون صورة [١٠٦].

والهيولى أو المادة أيضا - كما رأينا سابقا - هي الموضوع «الثابت» لجميع التغيرات المتقابلة[١٠٧]، وهذا ما يبرّر وجودها، فشيء واحد يكون الآن في مكان، وينتقل إلى مكان آخر، وشيء واحد أيضا يكون أبيض ثم يصير أسود في الاستحالة، وشيء واحد أيضا هو الذي يصير كبيرا وصغيرا في النمو، وشيء واحد هو الذي يصير مرة كائنا ومرة فاسدا [١٠٨]. الهيولى هي، إذن، موضوع هذه التغيرات، وهي من جهة شبيهة بالعدم - كما أسلفنا - إذا خلعت الصورة، ومن جهة أخرى شبيهة بالوجود إذا قبلتها، ووجود الهيولى وسط بين الذي بالفعل والعدم [١٠٩].

والهيولى أو المادة الأولى، علاوة على ذلك تمثل «الموضوع غير المباشر والأصلي والمشترك بين جميع الأشياء، والذي يضمن استمرار جوهر الوجود (...) وتتميز هذه المادة بأنها واحدة بالعدد (...) كما تتميز بعدم اتصافها بالفعل أو الصورة بكيفية جذرية، مما يجعل قوتها غير مختصة بقبول كمال معين، بل تمتاز بكونها مطلقة تقبل كل الصور من دون استثناء» [١١٠]. لكن كيف تكون المادة الأولى واحدة بالعدد، وحاملة - في الوقت نفسه - للكثرة والاختلاف المتمثل في تقبلها لكل الصور؟ وكيف تكون المادة الأولى مشتركة لجميع الأشياء؟ هل اشتراكها شبيه بمشاركة الكليات والأجناس للجزئيات؟

يبرز ابن رشد في إجابته عن هذا السؤال الاختلاف الدقيق بين نوعي المشاركتين: «... فإن الصور المشتركة التي توجد لها الكليات هي موجودة بالقوة ولذلك كان هذا العلم بالشيء من طريق ما هو كلي علم بالقوة، **فالاشتراك الذي يفهمه العقل في الصور المشتركة** له وجود خارج النفس بالقوة، **وأما هذا الاشتراك الذي يفهمه العقل في المادة** فهو عدم محض إذ كان إنما يفهمه بسلب الصور الشخصية عنها» [١١١]. ولا يجب أن يفهم من هذا النص أن المادة عدم محض، فهي تتصور كذلك إذا نظرنا إليها بالعقل، حيث تصير سلبا مطلقا لجميع الصور باعتبار المادة الأولى غير مصورة، وبهذه الجهة من النظر، ليس للمادة وجود خارج النفس. أما إذا نظرنا إليها بـ «كونها موضوعا للشخص المحسوس الذي يرى لا الشيء الذي يعقل منها» [١١٢] فتكون موجودة خارج النفس ومخالفة للعدم، وهذا في رأي ابن رشد هو التصور التام للمادة [١١٣]، وبهذا الشكل الأخير تفهم مشاركة المادة للموجودات المختلفة والكثيرة.

كما أن المادة الأولى «الواحدة» «تستحيل» إلى مواد كثيرة، حينما تقبل الأضداد و«تخرج» إلى الفعل، وهنا يجب أن نميز بين لحظتين مختلفتين في قبول المواد لمختلف الصور، لحظة أولى

تتمثل في قبول المادة الأولى للمضادة الأولى وهي صور الأسطقسات الأربعة (١١٤)، ولحظة ثانية تمتزج فيها صور الأسطقسات الأربعة لتتشكل منها الأجسام المتشابهة الأجزاء، وبذلك تختلف صور الكائنات باختلاف امتزاج هذه الأسطقسات الأربعة (١١٥). ففي المستوى الأول تقوم المادة الأولى بدور الأصل الموحد لجميع كائنات عالم الكون والفساد، تفاديا للقول بالخلق من عدم محض (١١٦)، وتمييزا لكائنات هذا العالم، التي تنفرد باحتوائها على هيولى، عن الموجودات العلوية غير الخاضعة للكون والفساد والتي لا تحتوي على هيولى (١١٧)، وضمانا لوجود مبدأ أول، عوض السقوط في محال تسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية، إن جعلنا لكل مادة مادة سابقة لها. وفي المستوى الثاني، تقوم المواد الثواني بضمان التفرد لمختلف الكائنات، وذلك باختصاص كل كائن بمادة معينة مخالفة لمواد الكائنات الأخرى.

ولعل هذه الأهمية التي يكتسبها مفهوم المادة في فلسفة ابن رشد، كمادة أولى، وكمواد ثواني، هي ما جعلت هذا المفهوم لدى فيلسوفنا يحمل دلالات عديدة، ومتناقضة أحيانا، فابن رشد يستعمل مفهوم المادة كاسم متواطئ أحيانا، وكاسم مشترك أحيانا، كما يعتبره أحيانا أخرى من الأسماء التي تحمل دلالة التشكيك. إلا أن اختلاف هذه الدلالات هو اختلاف في وجهات النظر إلى المادة، أكثر مما هو اختلاف في موضوع النظر. فالمادة تعتبر من الأسماء المتواطئة حينما ينظر إليها بالعقل، باعتبارها سلبا مطلقا لكل الصور (١١٨). فتكون حينذاك واحدة بالعدد. أما حينما ينظر إليها كموضوع للشخص المحسوس الذي يرى، فتعتبر من الأسماء المشتركة (١١٩)، وتقترب دلالتها من معنى الاشتراك في الاسم كذلك حينما تقال على مواد الأجرام السماوية ومواد الأجسام الكائنة ـ الفاسدة، وحينما تقال أيضا على هذه الأخيرة ومواد «الأشياء التعاليمية» (١٢٠)، وتقال المادة بتناسب على المقولات العشر، حيث يقول ابن رشد «فاسم الهيولى والعدم والصورة والمحرك يقال عليها (أي المقولات العشر) بتناسب...» (١٢١). كما تقال أيضا بالتشكيك، حيث ورد معنى التشكيك مقترنا بالمادة في «تلخيص ما بعد الطبيعة» لابن رشد، حيث يقول: «المادة يقال عليها وعلى الأجرام السماوية بضرب من التقديم والتأخير... فالمتقدم فيه هو العلة في وجود المتأخر، فعلى هذا أيضا تكون مادة الأجرام السماوية هي السبب في وجود هذه المادة، ويكون السبب في وجود الأجرام السماوية صورها فقط» (١٢٢). فهل معنى هذا أن ابن رشد يتناقض مع نفسه في قوله بأن المادة تقال بالاشتراك في الاسم وبالتقديم والتأخير على مواد الأجرام السماوية والمواد الكائنة ـ الفاسدة؟ (١٢٣). نعتقد أن الأمر يتعلق باختلاف في وجهات النظر، فحينما يتعلق الأمر بطبيعة تركيب هذه المواد، فإن الاشتراك في الاسم هو الأنسب لها، إذ إن الموجودات الكائنة تحتوي على هيولى وقوة وتخضع للكون والفساد وتتصف بالتركيب. أما الموجودات الأزلية، فمادتها هي الجسم الموجود دوما بالفعل، وتتسم بالبساطة، ولا يشملها الكون والفساد. أما حينما يكون ابن رشد

بصدد الحديث عن علاقة مختلف مستويات الوجود ببعضها، وعلاقة السماء والعالم بالمحرك الأول، لتفسير كيفية وجود الموجودات، فإن ابن رشد يعتبر المادة اسما مشككا، يقال بالتقديم على مواد الأجرام السماوية وبالتأخير على مواد الكائنات الفاسدة، باعتبار الأولى هي السبب في وجود الثانية [١٢٤].

يبدو مما سبق أن وجود المادة الحائزة على القوة، يعتبر شرطا أساسيا لوجود الكائنات وخضوعها لعمليات الكون والفساد [١٢٥]، كما تعد شرطا للجوهرية بالنسبة للكائنات الحسية، لأنها لا تحتوي في ذاتها على شيء يمكن إدراكه، كما لا تمكننا من إدراك الجوهر المحسوس كماهية تستطيع الاستمرار في الوجود لوحدها. بالمادة، إذن يوجد الجوهر المحسوس كجوهر ناقص، لا يتحقق وجوده، ولا يمكن إدراكه من دون ارتباطه بنمط آخر من الوجود، هو صورته [١٢٦].

وعلى الرغم من أن المادة شرط أساسي لوجود الكون والفساد، فإنها «لا تتكون بما هي مادة (...) بل إن كانت مادة متكونة فمن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة» [١٢٧]. كما أن «الصورة المفردة من المادة ليست تكون ولا تتكون» [١٢٨]. فكيف، إذن، تساهم الصورة في كون الكائنات وفسادها؟

هـ - دور الصورة في الكون والفساد

إذا كان لمفهوم المادة معان وأسماء مختلفة، فإن مفهوم الصورة أيضاً، يقال على أوجه متعددة «منها صور الأجسام البسائط، وهي غير آلية، ومنها صورة الأجسام الآلية وهي النفوس، ومنها صور الأجرام السماوية... وقد تقال الصورة على الكيفية والكمية الحاصلة في الممتزج بما هو ممتزج» [١٢٩]. ولمعرفة طبيعة هذه الصورة، ومدى تأثيرها في كون الكائنات وفسادها، سننحو في دراستها، منحى تصاعديا، ابتداء من صور الأجسام البسيطة في عالم الكون والفساد، وانتهاء بصور الأجسام المركبة.

إن كانت مادة الأجسام البسيطة «هي العنصر المشترك لها الذي وجوده إنما هو بالقوة» [١٣٠] فإن صورها هي الكيفيات الأربع البسيطة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة [١٣١]. كما توجد في الأجسام البسيطة ـ بالإضافة إلى هذه المضادات الأربعة ـ كيفيات أخرى، يحصرها فيلسوفنا في: «الثقل والخفة والصلابة واللين والتخلخل والكثافة واللطافة والغلظ والقحل واللزوجة والخشونة والملاسة» [١٣٢]، إلا أنها لا تعتبر صورا للأجسام البسيطة، لأن بعضها ليس قوى فاعلة ولا منفعلة كالثقل والخفة [١٣٣]، وبعضها الآخر ينحل إلى القوى الأولى «وذلك أن الصلابة من اليبس، واللين من الرطوبة... وكذلك اللطافة والغلظ... فإن اللطافة كانت من الرطوبة، وإذا كان ذلك كذلك فالغلظ من اليبس، وكذلك يظهر في سائرها» [١٣٤].

وإن ما جعل الكيفيات الأربع البسيطة: «الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة» صورا

للأجسام البسيطة، هو كونها فاعلة ومنفعلة، مما يمكنها من الإسهام في كون المركبات وفسادها بفعل الاختلاط (١٣٥). وهي بذلك تتميز بثلاث خصائص مهمة هي:

١ ـ إنها مشتركة لجميع الأجسام، فلا يخلو جسم بسيط من حيازتها.

٢ ـ إنها من بين سائر الكيفيات تحيل الموجودات إلى جملة جواهرها.

٣ ـ سائر الكيفيات ينحل إليها مثل انحلال اللزج إلى الرطب والصلب إلى اليابس (١٣٦).

وهذه الكيفيات الأربع، ليست فقط كيفيات وأعراضا للأسطقسات الأربعة: الماء والنار والهواء والتراب، بل هي أسباب كونها أيضا، فهذه الكيفيات «هي التي يفعل بعضها في بعض... حتى يكون الاختلاط والمزاج الذي يتولد عنه نوع من الأجسام المتشابهة» (١٣٧). فالحرارة واليبوسة تجتمع في عنصر النار. والبرودة والرطوبة تجتمع في عنصر الماء، والحرارة والرطوبة تجتمع في عنصر الهواء. والبرودة واليبوسة تجتمع في عنصر التراب (١٣٨).

فهل معنى هذا أن الجسم البسيط يتكون فقط من الصور البسيطة المتمثلة في الكيفيات الأربع بفعل اختلاطها وامتزاجها؟ إذا كان الأمر كذلك، تكون الصور البسيطة هي هيولى مواد الأجسام البسيطة، فهل يعقل أن تكون الصورة هيولى للهيولى؟ وكيف نستسيغ ـ في إطار التقليد الفلسفي المشائي عموما ـ جعل الكيفيات صورا، وهي من الأعراض، ثم نجعلها سببا لجواهر محسوسة؟

يبدو أن سبب هذه الصعوبات ـ المشار إليها سابقا ـ يرجع إلى قرب الأجسام البسيطة من الهيولى، لذلك كانت فصولها غير ظاهرة، فنسبت إلى الحار والبارد أو الرطب واليابس، فكانت صورها بذلك مزاجية، ومنسوبة إلى المزاج (١٣٩). هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصعب وضع حد فاصل بين المادة والصورة في الشيء المركب منهما، خاصة في الأمور الطبيعية (١٤٠).

يعود ابن رشد في «علم ما بعد الطبيعة» لمعالجة موضوع الصور البسيطة وفصولها المتميزة، باحثا عن مخرج للصعوبات المذكورة سابقا، حيث يستعرض ـ في سياق معالجته هذه ـ رأي ديمقريطس الذي يرجع اختلاف الموجودات البسيطة إلى الأجزاء التي لا تتجزأ المكونة لها، وهذا الاختلاف قد يكون في أشكال هذه الأجزاء، أو في وضعها، أو اختلافا في ترتيبها. ويضيف ابن رشد إلى هذه الفصول الثلاثة فصولا أخرى مثل اختلاف تركيب العناصر وامتزاجها، أو الاختلاف في نوع الاتصال بين الأشياء المتصلة، وقد يرجع الاختلاف إلى وضع الشيء أو الاختلاف في الزمان أو المكان الذي يوجد فيه الشيء، أو الاختلاف في الانفعالات التي للمحسوسات مثل الكثافة واليبوسة والرطوبة (١٤١). وابن رشد يعتبر هذه الفصول تابعة في الموجودات لصورها الجوهرية، فهي أعراض وليست بجواهر وإنما تقام في الحدود مقام الفصول الجوهرية لخفاء الفصول الجوهرية ولكونها ليس لها أسماء (١٤٢). فلو اعتبرت هذه الفصول جوهرية ـ حسب ابن رشد ـ لانتهينا إلى تناقض، وهو أن هذه الفصول من الكيفيات،

وبالتالي لا يعقل أن يكون شيء ما هو في نفسه كيفية وبالإضافة إلى غيره جوهر، إذ «الجوهر ليس هو مما يقال بالقياس إلى شيء» (١٤٣)، لكن اعتبار هذه الفصول أعراضا يفقد الجوهر واقعيته، لعل هذا ما دعا ابن رشد إلى وضعها في منزلة ما بين المنزلتين، حيث شبهها بالخاصة التي تخص شيئا بذاته دون أن تكون جوهرا له، فالحرارة مثلا، ليست فصلا جوهريا للنار، و«إنما ترتفع النار بارتفاع الحرارة لا أولا ولا بالذات بل بتوسط ارتفاع صورة النار» (١٤٤)، فجوهر النار هي صورة النار، وليست الحرارة، أو أي مكون مادي آخر (١٤٥)، ولو كانت صور الأجسام البسيطة مجرد كيفيات وأعراض، لما اضطررنا إلى البحث عن علة أخرى للشيء غير العلة المادية، ولكان الشيء هو مجرد مكوناته فقط، فنقول: «إن النار والهواء والماء لحما وعظما بالفعل... فنصير إلى القول بالخليط» (١٤٦) هكذا يخلص ابن رشد إلى القول إن «في المركب جوهرا غير الأسطقسات، وهو المسمى صورة» (١٤٧). فلو جردنا الشيء من صورته وتساءلنا: هل الشيء هو مجموع مكوناته المادية؟ هل اللحم هو مجموع الأسطقسات المكونة له؟ وهل المقطع اللغوي هو فقط مجموع حروفه؟ يجيب ابن رشد عن هذه التساؤلات بالنفي، فما «يدل عليه اسم اللحم ليس هو الماء والنار التي تركب منها وإنما يدل على معنى زائد» (١٤٨) كما أن «المقطع ليس هو اجتماع الحروف التي تولد منها بل هو شيء زائد على الحروف» (١٤٩). وهذا المعنى الزائد على مكونات الشيء المادية هو «علة وجود الشيء أعني العلة الأولى وإنه العلة التي هي الصورة وإنه لشيء ما لحم ولآخر عظم ولآخر سلابي وكذلك في جميع الأشياء المختلفة الجواهر» (١٥٠).

إذا كانت الصعوبات السابقة، لها علاقة مباشرة بالأجسام البسيطة، نظرا لقربها من الهيولى، فإن الأجسام المركبة الآلية بعيدة عن الهيولى لذلك كانت «الفصول فيها أظهر إذ كانت ليست صورها مزاجية ولا تنسب إلى المزاج» (١٥١)، وتتكون هذه الأجسام الآلية من أعضاء كاليد والرجل «ومتى فارقت هذه الأعضاء صورها التي هي بها آلية قيل عليها الاسم باشتراك» (١٥٢).

يبدو مما سبق، أن ثنائية المادة والصورة مرتبطة بكل الموجودات المتحركة والكائنة الفاسدة، وأنها لا تنحل إلى أحد قطبيها، حتى في أبسط الأجسام الكائنة. فالمادة والصورة مبدآن لا يمكن التمييز بينهما إلا بالتفكير، أما في الواقع فلا يتمايزان (١٥٣). فكل الأشياء المحسوسة، متنفسة وغير متنفسة، يكون المتكون منها بشيء يسمى صورة ومن شيء يسمى مادة، وعن شيء يسمى فاعلا، ومن أجل شيء يسمى غاية (١٥٤).

فهل الكون أو التكون، يكون للمادة، أو للصورة أو لكليهما معا؟ يجيب ابن رشد بأن «الصورة غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، وكذلك الأمر في المادة، وإن الكائن الفاسد بالحقيقة هو الشخص المركب من الصورة والمادة» (١٥٥). فالمتكون ليس شيئا واحدا وبسيطا، أي صورة فقط،

بل هو شيء مؤلف من مادة وصورة [156]. كما أن الهيولى أو المادة ليست شيئا ثابتا يبقى على حاله، لأن التكوين يكون بأن يغير المكون العنصر (المادة) حتى يعمل الصورة فيه، فلو كانت صورته ثابتة، لكان المكون إنما يصنع الصورة فقط، بينما التكون يشمل المشار إليه المحتوي على المادة والصورة معا، كما أن المتكون إنما يتكون من شيء وهو العنصر، لا من العدم العارض للعنصر [157].

لكل من المفهومين، المادة والصورة، إذن، وظيفته الخاصة ودوره المتميز عن الآخر، لكنه مع ذلك لا يوجد في الواقع الملموس إلا بوجود الآخر. فالمادة تعدّ مكونا جوهريا للكائنات الحسية، لكنها، مع ذلك، لا تمكننا من إدراك هذه الكائنات. فبالمادة يوجد الجوهر المحسوس كجوهر ناقص [158]، وللصورة يرجع الفضل في تفسير ما يجعل من الجوهر ما هو عليه، وما يضمن وحدته في الحاضر، واستمراريته في الزمان، فهي (أي الصورة) مبدأ لتنظيم الجوهر وتطوره [159]. فمما يدل على عدم كفاية مبدأ تأسيسي واحد للجوهر المحسوس، هو استحالة وجود الصورة في حالة مفارقة - إذ لا بد لها من حامل أو موضوع هو المادة - [160] وتميز الصورة في ذاتها بالعمومية، بينما لا وجود إلا للأفراد [161]. وإذا كانت المادة تظهر كشرط ضروري لتحقق الصورة، فإنها تعتبر أيضا كـ «اللاصورة بالنسبة لما له صورة»، إنها الوعاء اللامحدد، الذي تصدر عنه الموجودات الحسية المحددة بعد حصول الصور فيه، كما أنها الموضوع الأول لكل جوهر، لكنه موضوع من دون ماهية، ومن ثم نفهم لماذا يتواجد في كل جوهر حسي، جامد أو حي، وجود بالفعل ووجود بالقوة. فبفعل الصورة توجد قطعة الرخام بالفعل، وتحتوي على خصائص محددة، وهي خصائص لا يمكنها أن تستنفد كلية اللاتحديد الأساسي لمحتواها المادي، حيث تظل محتفظة بنوع من القابلية لتقمص صور أخرى تستمر فيها، مما يجعل الرخام بالفعل صنما بالقوة. «فبفعل» المادة يمكننا، إذن، الحديث عن نوع من اللاموجود الناتج عن القدرة التي «لا تقهر» للمادة على تقبل صور جديدة [162]، وهي القدرة التي تجعل من المادة الهيولانية علة للكون والفساد، وانعدامها نفي لأي كون وفساد [163]، بحيث يحصل كون شيء ما بقبول الهيولى للصورة، كما يتم فساده بتخليها عنها، أي تخلي الهيولى عن الصورة، وغالبا ما تتوالى عمليتا الكون والفساد، بالنسبة لمادة معينة، فيكون فساد جوهر ما هو تكون جوهر آخر في الآن نفسه الذي يفسد فيه الأول، والعكس صحيح. فتكون المادة، بذلك، سببا لتوالي عمليتي الكون والفساد في الطبيعة وخلودهما [164].

المتكون، إذن، مركب من مادة وصورة، لكنه ليس مادة ولا صورة، فهو غيرهما، لأن الذي «يتكون إنما هو الشخص المشار إليه بالفعل مثل هذه الكرة المشار إليها من هذا النحاس المشار إليه» [165]. كما أن المتكون، لا يكون من صورة مطلقة ولا من مادة خالصة، ولا يكون من عدم محض، إذ الفاعل لا يصنع الصورة من هيولى محضة، بل يصنع صورة من شيء مكون من مادة

وصورة [١٦٦]. وإذا وجدت الصورة في حالتها الخالصة، فلن تكون صورة للأشياء الفيزيائية [١٦٧]. أما المادة المجردة عن أي صورة فلا وجود لها إلا في الذهن [١٦٨]. لأن الكون والفساد لا يحصلان إلا للكائنات الفيزيائية الجزئية، أما الكليات فلا كون لها ولا فساد [١٦٩].

وإذا انتقلنا إلى المستوى المعرفي لنسأل: هل يحصل العلم بهذه الأشياء الكائنة ـ الفاسدة، أو المتغيرة عموما؟ يتبين لنا ـ من خلال نصوص ابن رشد ـ أن الأشياء المتغيرة لا يمكن أن يكون لها حدّ ولا برهان، فهي موضوع ظن لا موضوع علم ولا جهل [١٧٠]. كما أن الجوهر الذي يدل عليه الحدّ هو فقط الذي يقال على صورة الجوهر المشار إليه وهو الصورة الكلية، أما الجوهر الذي يقال على مجموع المادة والصورة فهو الذي له الكون والفساد [١٧١]، وهو الذي ليس له حدّ، ولا يقام عليه برهان.

الجوهر المحسوس إذن، لا يعرف إلا من قبل الصورة، أما المادة فلا تعرف ماهيتها الجوهرية، على رغم أنها جزء ضروري مكون له. فالحد للصورة وليس للعنصر «لأن الفرق بين الجزء الذي هو العنصر والجزء الذي هو الصورة أن الصورة هي الجزء الذي إذا كان كان الشيء، والعنصر هو الذي إذا كان لم يجب أن يكون الشيء» [١٧٢]. فالصورة، إذن، لا تمكننا من حدّ الشيء ومعرفته فقط، بل هي كذلك المؤسس لوجود الشيء وقوامه. وإذا كان الوجود هو لقاء بين المادة والصورة، فإن الذي يعطي الوجود وجوده هو الصورة، فالصورة هي حقيقة الوجود، لهذا ارتبطت الصورة بالحدّ والماهية والعلم، واقترنت المادة بالكون والفساد والتغير. ففي اللحظة التي نفكر فيها في الفردي أو الشخصي، تظهر المادة، كعنصر ضروري، وكجزء مندمج في الموجود الخاص، وكشيء يستحيل إدراكه وتصوره كليا. أما تكوين مفهوم فيتم عن طريق عملية تعميم أو تجميع تعددية ما في وحدة (= صورة). فعن طريق الصورة يختزل التعدد ـ الكامن في الأفراد والجزئيات ـ في وحدة، بينما يظل في هذه الجزئيات شيء لا تشمله الصورة والمفهوم، لأن تحديده ليس صوريا محضا: هو المادة التي تميز شخصا عن آخر باعتبارها مبدأً للتفرد [١٧٣].

و«المادة والأمور المادية (كذلك) إنما وجدت من أجل الصورة... إذ كانت هي الغاية الأولى في الكون» [١٧٤]. وما إخضاع المادة لهذه الغائية إلا من أجل الإقرار بوجود فاعل ومحرك لجميع الكائنات، تفاديا للقول بالاتفاق كمبدأ للأمور الطبيعية [١٧٥].

و - «العدم» وعلاقته «بالكون والفساد»

يعتبر ابن رشد «العدم» إلى جانب الصورة والمادة، مبادئ للأمور الكائنة الفاسدة [١٧٦]، لكنه مع ذلك لا يضعها في المرتبة نفسها، حيث يجعل المادة والصورة مبدأين بالذات، والعدم مبدأ بالعرض [١٧٧]. لأن العدم لا يمكن أن يكون جزءا من الوجود، لأنه لا ينتمي له،

بل ينتمي إلى اللاوجود. أما المادة والصورة، فهما المكونان الحقيقيان للموجود الخاضع للصيرورة والتغير[178].

يقدم ابن رشد في «تلخيص كتاب العبارة» التعريف التالي للعدم: «العدم هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه في الوقت الذي شأنه أن يوجد فيه»[179]. وهو بذلك ربط بين العدم والشيء وإمكانية وجود الشيء المعدوم، فلا وجود للعدم المطلق[180]، إذ يساوي السلب المطلق للوجود، ويرادف معنى «لا شيء»[181] أو لا يعني شيئا، كما «ليس فيه إمكان أصلا»[182]. أما العدم الذي يعتبر مبدأ للأمور الكائنة - الفاسدة، والذي يمكن فهمه وتصوره، فهو الذي يقال بالإضافة إلى الوجود[183]، وبذلك لا يكون العدم إلا عدما لشيء[184].

يميز ابن رشد إذن - شأنه في ذلك شأن أرسطو وابن سينا والفارابي - بين نوعين من العدم، أولهما العدم المطلق وهو لا *يضاف إلى شيء ويساوي السلب المطلق للوجود* - كما رأينا سابقا -[185]، وثانيهما العدم الإضافي أو المقيد وهو يوجد بالإضافة إلى الوجود المتمثل في الصورة أو الملكة[186]، كما أن «العدم والملكة... يوجدان في شيء واحد بعينه»[187]، لكنهما لا يوجدان فيه في الوقت نفسه، «مثال ذلك أن البصر ملكة والعمى عدمها»[188] وموضوعهما واحد هو العين. فإذا ارتفع البصر يحل عدمه، وهو العمى، بالعين. وهكذا يمكن للملكة أن تتغير إلى العدم «ولا يمكن أن يتغير العدم إلى الملكة، لأن العدم لا يمكن أن يكون منه كون»[189]، وفعل المفسد للشيء لا يتعلق أولا وبالذات بعدم ذلك الشيء[190]، وإنما «تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع العدم وحدوثه»[191].

ويبدو أن ابن رشد قال إن الموجود لا يمكن أن يوجد من عدم، وذلك وفقا للمبدأ البارمنيدي «ليس يكون شيء من لا شيء على الإطلاق»[192]، إلا أن من شأن هذا المبدأ أن يؤدي به إلى إنكار وجود الحركة والتغير، مما دعاه - شأنه في ذلك شأن باقي الفلاسفة المشائين - إلى جعل نقطة انطلاق الحركة التي بواسطتها يأتي الشيء إلى الوجود هي عدم هذا الشيء، مع التأكيد على وجود هذا العدم في جوهر[193]، هو الموجود بالقوة وبذلك يتعلق فعل الفاعل لكون الشيء بهذا الموضوع أولا وبالذات لا بالعدم.

وفي موضع من «تفسير ما بعد الطبيعة» يكاد ابن رشد يماثل بين المادة الأولى والعدم، وذلك بصدد معالجته لإشكال المادة باعتبارها واحدة ومشتركة لأشياء كثيرة بالعدد[194] - كما أشرنا إلى ذلك سابقا - حيث اعتبر المادة عدما محضا إذا نظرنا إليها بالعقل، إذ تصير سلبا مطلقا لجميع الصور، باعتبار المادة الأولى غير مصورة، وبهذه الجهة من النظر ليس للمادة وجود خارج النفس. أما إذا نظرنا إليها بـ «كونها موضوعا للشخص المحسوس»[195]، فتكون موجودة خارج النفس ومخالفة للعدم المحض.

أما العدم الملازم لهيولى الشيء الموجود بالقوة فهو سلب الصورة، أو الصور الممكنة لذلك الشيء، لذلك يقول ابن رشد إن «وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل» كما أن «الوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث المحدث» (١٩٦).

مفهوم «العدم» إذن، يُختزل إلى عدم محض للوجود والفكر حينما يعمم، أي حينما يصير غيابا مطلقا للوجود، فلا يحتمل بالتالي أي إمكانية للوجود باعتباره اللاموجود المطلق. أما العدم المساهم في تأسيس الوجود، فليس غيابا تاما، بل هو غياب حضور معين، وإنه بتحديد أدق، لا يكون ما هو عليه إلا كنقص، أو «توقع» لما سيصبح عليه موضوعه (١٩٧).

وإن دراسة المادة والصورة والعدم، وعلاقتها بكون الكائنات وفسادها، تبقى ناقصة من دون التطرق لمبدأي القوة والفعل. فهذان المبدآن الأخيران هما اللذان يضفيان الحركية والحيوية على العالم الطبيعي عموما، وعلى حركة الكون والفساد بوجه خاص.

ز - القوة والفعل

أشير في البداية إلى أن هذين المبدأين يعتبران من لواحق الموجود، وبالتالي فهما من لواحق المادة والصورة (١٩٨). فاسم القوة - في معناه الحقيقي - يقال على الهيولى (١٩٩)، كما يقال الفعل، أيضا، على الصورة (٢٠٠).

والقوة في معناها العام الفيزيائي، هي «الاستعداد لتلقي كل الأشياء دون أن تكون هي ذاتها شيئا بالفعل مما تتلقاه، وينطوي هذا التعريف على مبدأين ميتافيزيقيين، مبدأ القابلية المطلقة والشاملة لتلقي كل شيء ومبدأ الحرمان من اتصافها بطبيعة ما يمكن أن تتلقاه» (٢٠١). وهي تقال بمعنيين، أو بالأحرى، هناك نوعان من القوة:

أ - قوة تقال بالإضافة إلى الفعل: وهي متناهية، ويمكن أن تخرج إلى الفعل في وقت ما حتى لا يبقى فيها قوة أصلا (٢٠٢)، كقولنا في الصبي إنه رجل بالقوة. فعندما يكبر الصبي تخرج كل القوة الكامنة فيه إلى الفعل ولا يبقى منها شيئا.

ب - قوة لا تقال بالإضافة إلى الفعل: وهي التي تقال على غير المتناهي. وبما أن اللامتناهي لا يوجد بالفعل، فإن وجوده بالقوة معناه عدم مفارقته للقوة، مع خروجه التدريجي إلى الفعل، وهذه القوة إنما هي قوية على جزء جزء مما يخرج إلى الفعل من الشيء الذي خروجه غير متناه. ومن هذا الجنس القوة المأخوذة في حدّ الحركة والزمان (٢٠٣). وبهذا المعنى الأخير نقول إن «في المادة قوة على صور لا نهاية لها» (٢٠٤).

وإن التقاء القوة بالفعل لا يكون إلا في الأشياء الجزئية في هذا العالم. أما الموجودات المتصفة دوما «بالفعل» فهي الموجودات الأزلية، المفارقة والثابتة.

وبما أن أشياء هذا العالم الكائن - الفاسد مركبة من صورة ومادة، فإنها تحتوي على «قوة» و«فعل» في الآن نفسه (٢٠٥)، «القوة» تمثل الإمكانات التي تزخر بها الأشياء، والتي تتلاءم مع طبيعتها وتكوينها، و«الفعل» هو تحقق إحدى - أو بعض - تلك الإمكانات وبروزها إلى الواقع، إذا لم تجد عائقا يحول بينها وبين ذلك (٢٠٦). فـ «الفعل» تحديد لإحدى إمكانيات الشيء الكامنة فيه، و«نفي» أو «إخفاء» لباقي إمكانياته الأخرى. وهذا «التحديد» الذي يقوم به «الفعل»، هو تحديد مؤقت ريثما تخرج إحدى الإمكانيات «الجديدة» الكامنة في ذلك الشيء، إلى الفعل، ليصبح غيره، وذلك بالخضوع لأحد التغيرات الثلاثة: التغير في الجوهر، أو في الكيف، أو في الكم.

يتبين إذن، أن مفهوم «القوة والفعل» يمثل ركيزة حركة الكون والفساد، بحيث يستحيل تصور وجود «كون وفساد» من دون استحضار مفهوم «القوة والفعل». فالشيء الكائن بالفعل دوما، لا يتصف بالتكوّن والتغيّر، كذلك الشأن بالنسبة للشيء المعدوم، إذن لا بدّ من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال من «العدم» إلى الوجود (٢٠٧). ومن أهم ما يميز هذا الشيء هو أنه موضوع تتعاقب عليه الأضداد، ويكون بالفعل في التغير الذي في سائر الأعراض، أما في الجوهر فبالقوة. كما أنه لا يتعرى من الصورة، وإلا كان معدوما ولما كان منه كون. طبيعة هذا الشيء هي المسماة «الهيولى وهي علة الكون والفساد» (٢٠٨).

وما الهيولى سوى الموجود بالقوة، الحائز على إمكانات لا نهاية لها، يتحقق أحدها أو بعضها، إذا توافرت لها الشروط الضرورية لذلك. وإذا كانت الهيولى تقال على نوعين - كما رأينا ذلك سابقا - هيولى أولى مشتركة لجميع الكائنات، وهيولى خاصة بموجود موجود، فإن القوة أيضا تنقسم إلى القسمة نفسها (٢٠٩):

أ - قوة بعيدة: لا تخرج إلى الفعل مباشرة، كقولنا «إن المادة الأولى هي السبب الأقصى في أن توجد سائر موضوعات الإنسان قوية عليه» (٢١٠)، وهذه القوة تخرج إلى الفعل بعد حصول القوة القريبة.

ب - قوة قريبة: وهي القوة المهيأة للخروج إلى الفعل بشكل مباشر، وتحتاج لخروجها إلى الفعل إلى شروط عدة، بعضها داخلي يفترض وجوده في الشيء الحامل للقوة القريبة، وبعضها يجب توافره خارجه:

● تتمثل الشروط الداخلية في أمرين ضروريين هما «وجود الموضوع القريب، والحالة التي هو بها قوي» (٢١١). أي وجود الهيولى الخاصة بالموضوع واستعدادها للخروج إلى الفعل.

● أما الشروط الخارجية فتتلو الأمرين الضروريين السابقين، وتتمثل في أمرين ضروريين آخرين هما «توافي الأسباب الفاعلة وارتفاع العوائق» (٢١٢).

يتبين مما سبق الصلة الوثيقة التي تربط مفهوم «القوة» بمفهوم «المادة» إلى درجة التطابق أحيانا. حيث يبدو أن «المادة»، ما هي إلا وعاء وموضوع «للقوة». كما أن «القوة» ما هي إلا «الطاقة» الحيوية المحمولة في وعاء المادة. الشيء نفسه يمكن استنتاجه بالنسبة لعلاقة «الفعل» بـ «الصورة»، حيث لا تتحقق «قوة»، ولا تخرج إلى «الفعل» إلا من خلال «الصورة»، فبالصورة «يتمظهر» الموجود، بل بها يوجد الموجود بعد أن كان في عداد اللاموجود (٢١٣).

ومفهوم «القوة» باعتباره تعبيرا عن إمكانيات الشيء قبل تحققه بالفعل، يحيلنا إلى مفهومي الإمكان والصدفة. وهما مفهومان أساسيان في حركات الأمور الطبيعية، وعلى الخصوص منها، الأشياء الكائنة / الفاسدة. فكيف وظف، إذن، ابن رشد مفهومي «الإمكان» و«الصدفة» في ضوء تفسيره لكون وفساد الكائنات؟

ن - مفهوم «الإمكان»

مفهوم «الإمكان» يمكننا ـ في إطار التقليد الفلسفي المشائي ـ من تفسير كثير من الظواهر الطبيعية، وبفضله أيضا، تكتسب الطبيعة حركيتها الذاتية والمكتفية بنفسها، عوض السقوط في الآلية ـ القسرية التي تفقد الطبيعة فعاليتها. وهو مفهوم متضمن ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقا ـ في مفهوم آخر هو «القوة»، فما «القوة» في الشيء إلا مجموع الإمكانات المختزنة فيه، والممكنة التحقق، وما الإمكان ـ أيضا ـ إلا وجود بالقوة، ممكن التحقق.

يضع ابن رشد للممكن الحدّ التالي: «الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد» (٢١٤). وليجلي ابن رشد الغموض الذي يبدو في المطابقة بين الممكن والمعدوم، يضيف إلى الحد السابق «... هذا المعدوم الممكن ليس ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة» (٢١٥). الممكن إذن هو الموجود بالقوة، وأهم ما يميزه هو أنه قد يوجد وقد لا يوجد، فلا مجال إذن لإدخال الضرورة والاضطرار في خروج القوة إلى الفعل، وتحقق الممكن، وبالتالي فإن «الكون ليس هو شيء يكون باضطرار ولو كان ذلك لكانت جميع الأمور موجودة باضطرار، ولو كان ذلك كذلك لكان الكون شيئا موجودا في جوهر الأشياء التي فيها الكون (٢١٦). هكذا يتميز «الإمكان» لدى ابن رشد بموضوعيته، بما أنه يستدعي موضوعا يستند إليه هو «الموجود بالقوة»، وذلك عكس تصور الغزالي القائل إن الإمكان لا يرجع إلا لقضاء العقل، وليس له وجود موضوعي بحت (٢١٧).

وإذا كان «الكون» لا يكون باضطرار، فهل «الفساد» أيضا، لا يكون باضطرار؟ يجيب ابن رشد عن هذا السؤال بالنفي، فنفي الاضطرار عن فساد الكائن يؤدي إلى محال شنيع هو القول بإمكانية عدم فساد بعض الكائنات. لهذا «وجب أن يفسد الكائن باضطرار لأنه من قبل

أن يفسد قد كان وجب أن تركب وصار شيئا واحدا من أضداد وإنما صار واحدا لأن الأضداد وجدت فيه لشيء واحد وهي الصورة فهو ولابد يفسد»[218]. فمتى وكيف يفسد الكائن باضطرار؟

يفسد الفاسد بسببين: بمرض أو بقهر[219]. لكن هذين السببين مختلفان في طبيعتهما، وفي تأثيرهما على الكائن الفاسد. السبب الأول (المرض) نابع من الشيء الفاسد، لهذا كان المرض مفسدا بالطبع والضرورة للفاسد[220]. أما السبب الثاني، والمتمثل في «القهر»، فيحلّ على الكائن / الفاسد من خارج، ويحول دون استمرارية كينونته إلى غاية نهايتها الطبيعية. لذلك كان مفسدا له بالعرض[221].

إذا كان الكائن - في طور إمكانه - لا يخضع للضرورة في كونه، باعتباره لا يكون باضطرار، فإن «كونه» أو انتقاله من «موجود بالقوة» إلى «موجود بالفعل» لا يخلو من أية ضرورة، وإلا نفينا وجود الأسباب المؤدية إلى كونه، وبخاصة السببين: الفاعل والغائي. فنفي كل ضرورة عن الكائن يؤدي بالضرورة إلى نفي البعد الغائي، الذي يلعب دورا أساسيا في الفلسفة الطبيعية المشائية، كما يؤدي إلى تجاوز القوانين التي تنظم سير الطبيعة وتفسر ظواهرها.

فكيف ننفي عن الكائن كونه باضطرار، ثم نخضعه لضرورة أو لضرورات أخرى؟ يبدو أن فكرة الضرورة والاضطرار، أو عدمها، ترد في هذا المجال في سياقين مختلفين: فنفي الضرورة في «كون» الكائن، معناه، إمكانية وجوده، وإمكانية عدمه، وذلك حينما يكون الكائن «موجودا بالقوة». وقد رأينا سابقا أن إمكانية وجود الكائن تتحقق إذا توافرت له شروط داخلية وخارجية، ولا تتحقق إن لم تتوفر.

أما الضرورات التي يخضع لها الكائن، فلا توجد له إلا أثناء وبعد خروجه إلى الفعل. وما الشروط الواجب توافرها ليكون الكائن، إلا بعض هذه الضرورات التي تمثل قوانين الطبيعة. لهذا يقول ابن رشد: لا يكون أي شيء اتفق من أي شيء اتفق[222]. كما يقول: «لا يكون الموضوع بالقوة دائما ولا شبيه بالمقبول بل إنما يكون ذلك في وقت ما ولموضوع ما لا في أي وقت اتفق ولا في أي موضوع اتفق»[223].

إذا كان الكون والفساد يحصل للكائن وفق شروط وضرورات محددة، فما موقع الصدفة أو البخت والاتفاق من عمليات الكون والفساد هذه؟ وكيف يفسر ابن رشد ما يحدث عن البخت والاتفاق في الطبيعة؟

ح- البخت والاتفاق

«ما يحدث بالاتفاق ليس هو من الأشياء التي توجد بالضرورة ولا من الأشياء التي توجد

على الأكثر» (٢٢٤). فحدوث الاتفاق والبخت إذن، يكون أقليا (٢٢٥)، أي قلما يحصل، ولا يخضع للضرورة في وجوده، ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن «الشيء الذي يسمى اتفاقا وبختا... هو الشيء الذي لم تقصده الصناعة ولا الطبيعة» (٢٢٦)، أي لا يكون هدفا أو غاية «تتوخى» بلوغه الصناعة أو الطبيعة، وإنما يحدث صدفة.

لكن هل توجد هذه الصدفة بمنأى عن كل ضرورة؟ إذا كانت كذلك فإننا سنجيز في الطبيعة وجود حوادث «خارقة» لقوانين الطبيعة، وغير خاضعة البتة لضروراتها. لهذا السبب يذهب ابن رشد إلى أن ما يحدث بالاتفاق ومن تلقاء نفسه «ليس (هو) كلّ ما يحدث على الأقل، بل ما كان منها حادثا، يحدث عن الأشياء التي تفعل لمكان سبب ما وغاية ما» (٢٢٧). ما يحدث بالاتفاق، إذن، لا يخلو من أية ضرورة، بل لا بد من صدوره عن أشياء تفعل بسبب معين، ووفق غاية محددة. لكنه لا يصدر عنها وهي في طريقها الطبيعي إلى نيل غاياتها، بل يحدث عنها «إذا أخلّت تلك الأشياء بتلك الغايات، التي توجد عنها على الأكثر تلك الغايات، ووجدت عنها أشياء أخرى بالعرض» (٢٢٨). في هذه الحالة فقط نقول «إن ذلك من تلقاء نفسه وإن فاعل ذلك البخت والاتفاق... فيكون الاتفاق على هذا داخلا في صنف السبب الفاعل، لكن بالعرض لا بالذات» (٢٢٩).

ويضع ابن رشد تمييزا دقيقا بين «الاتفاق» وسائر الأشياء التي تعدّ أسبابا بالعرض. فهذه الأخيرة «هي أمور تعرض للأسباب التي بالذات كما يعرض للطبيب عندما يعالج أن يكون عجميا أو عربيا» (٢٣٠). فالطبيب لا يعالج بسبب كونه عجميا أو عربيا، ونسبة العلاج إلى هذه الصفات هي نسبة بالعرض. أما الاتفاق «فإنه السبب بعينه الذي كان موجودا لشيء ما بالذات، ووجد الآن لشيء آخر بالعرض» (٢٣١)، ومن الأمثلة الموضحة لمعنى الاتفاق والتي يوردها ابن رشد في «جوامع السماع الطبيعي» «كلبنة سقطت فخدشت رأس إنسان» (٢٣٢). فسقوط اللبنة يخضع لضرورة طبيعية، وناتج أيضا عن عوامل طبيعية، فطبقا للمسلمة الأرسطية: «لكل جسم طبيعي خاصة متضمنة في طبيعته الذاتية تحركه إلى مكانه الطبيعي» (٢٣٣)، وذلك المكان هو مركز الكون بالنسبة للتراب (٢٣٤)، فإن غاية سقوط اللبنة كانت هي النزول إلى مكانها الطبيعي، كما أن الإنسان المخدوش باللبنة حينما خُدش كان يسعى لنيل مأرب من مآربه، ولم يكن هدفه التعرض للإصابة باللبنة. هكذا يتبين أن سقوط اللبنة على رأس هذا الإنسان كان بسبب الاتفاق أو الصدفة، التي يمكن اعتبارها، نقطة تقاطع بين سلسلتين من الأحداث، لكل منهما تسلسلها وترابطها الخاص بها وغايتها المنشودة (٢٣٥).

وبالجملة، يمكننا القول: إن العالم الطبيعي لدى ابن رشد، تحكمه الضرورة المتمثلة في ترابط الأسباب بالمسببات، ولزوم بعضها عن بعض. وما الاتفاق أو البخت إلا حالات استثنائية

نادرة، وتابعة للأسباب التي بالذات. فـ «ما حدث عن البخت فإنه إنما يكون عن مبدأ ذي طبيعة محدودة وعلة محدودة وذلك أن ما بالعرض فإنما يعرض لما بالذات ولذلك كان ما بالذات متقدما على ما بالعرض» (٢٣٦)، وهكذا تتم المحافظة على غائية كونية، لا تقود إلى حتمية متصلبة، ما دام هناك إمكانية لوجود الاحتمال والصدفة، ليس فقط في مجال الفعل الإرادي الحرّ، لكن أيضاً في أحداث الطبيعة، وهي غائية تعمّ العالم بأسره، بما فيه الحوادث التي لا تصل إلى الأهداف المرسومة لها، ما دامت الاستثناءات تعزز القاعدة (٢٣٧).

-1 حول تعريف موضوع العلم الطبيعي، انظر:

- Aristote, La Métaphysique, trad. J. Tricot Tome II Paris vrin 1986, p. 643 (1069a 30-1069 bs).

انظر أيضا:

- Tricot J. De la Géneration et de la corruption d'Aristote, Paris, Vrin 1989, Introduction p.9.

انظر كذلك: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. م. بويج، بيروت، دار المشرق ١٩٧٣. ص ٢٩٩، ١٤٢٩ و«جوامع ما بعد الطبيعة» المنشور باسم: تلخيص ما بعد الطبيعة، تح. عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨. ص ٢، ٤١.

-2 تريكو ج. Tricot، مصدر سابق. ص ١١ ـ ١٢.

-3 انظر بهذا الخصوص:

- Kahn Charles, "La physique et la tradition grecque de la philosophie naturelle", in La Physique d'Aristote Université de Nice. C.R.H.I. 1986, P. 8.

-4 مؤلف جوامع الكون والفساد لابن رشد طبع بحيدر آباد سنة ١٣٦٥هـ، ثم أعيد نشره في بيروت بدار الفكر اللبناني سنة ١٩٩٤. ثم أعاد تحقيقه جوزيب بويج مونتادا، تحت إشراف المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد سنة ١٩٩٢. أما تلخيص الكون والفساد، فمن تحقيق الأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٩٩٥.

-5 انظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر ١٩٨٦. ص ٧٧.

-6 أورده جمال الدين العلوي، مصدر سابق.

وأشير بهذا الصدد إلى أن «الكون والفساد» لم يكن الكتاب الوحيد الذي لم يشمله الشرح الكبير، بل نجد إلى جانبه كتاب «الآثار العلوية» الذي خصه ابن رشد هو أيضا بجامع وتلخيص، وكتاب «الحس والمحسوس» الذي اكتفى فيه بجامع، و«كتاب الحيوان» الذي اقتصر فيه على تلخيص فقط...

-7 المصباحي، محمد: «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي ـ الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد» ضمن دلالات وإشكالات، الدار البيضاء، منشورات عكاظ ١٩٨٨. ص ٢٥.

-8 يقول ابن رشد بخصوص هذه المنهجية: «إن العام أعرف من الخاص، والواجب في ترتيب التعليم أن يقدم الأعرف، كما الواجب في استنباط المطلوب، أعني أن نصير في استخراجه من الأعرف إلى الأخفى، وإنما كان الكلي عندنا أعرف من الجزئي، أعني من الأقل كلية، لأن الكلي يشبه الجملة المركبة. والجزئي يشبه الأجزاء. وكما أن الجملة المركبة أعرف عندنا من أجزائها، كذلك الأعم عندنا أعرف من الأخص». ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، تح، عبدالرحمن بدوي، الكويت، ط ١، ١٩٨٤. ص ١٦٠.

انظر أيضا: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، تح. م. بويج، بيروت، دار المشرق ١٩٧٣. ص ٧٨٣.

-9 ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، ضمن: تلخيص منطق أرسطو، تح. ج. جهامي، بيروت ١٩٨٣. ص ١٢٩.

-10 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٨٥٧.

-11 ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تح. ج. بويج، مدريد ١٩٨٣. ص ٧٣.

-12 المصدر نفسه، والتصنيف نفسه نجده لدى ابن رشد في «تلخيص كتاب المقولات» حيث يقول: «وأنواع الحركة ستة: الكون ومقابلة الفساد، والنمو ومقابلة النقصان، والاستحالة، والتغير في المكان وهو المسمى في لساننا نقلة». تلخيص كتاب المقولات، ضمن تلخيص منطق أرسطو لابن رشد. ص ٧٣.

13- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، ص ٧١، ٣١، انظر أيضا: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، تح. ماجد فخري، بيروت ١٩٧٣. ص ٣٤.

14- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، ص ٧١.

15- المصدر نفسه.

16- يقول حسام محيي الدين الآلوسي، بخصوص الموضوع نفسه: «إن الكندي يعتبر التغيّر في الجوهر أي الكون والفساد حركة، بينما عند ابن سينا ومعظم من تابعه وهم جميعا يتبعون أرسطو، الكون والفساد ليس حركة بل تغيرا، ويضعون فروقا بين التغير والحركة منها أن التغير الجوهري هو من الضد إلى الضد، وليس من كمّ إلى كمّ أو من مكان إلى مكان أو من كيف إلى كيف، وأن يكون ليس تدريجيا كما هو شأن هذه الثلاث، بل قفزويا...» فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٥. ص ١٩٩.

17- يقول ابن سينا بهذا الخصوص: «أما الجوهر فإن قولنا إن فيه حركة هو قول مجازي، فإن هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة، وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف متوسط...» الشفاء، الطبيعيات ١ ـ السماع الطبيعي، تح. سعيد زايد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣. ص ٩٨ عن حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧. ص ٧٢. ويقول سيف الدين الآمدي بهذا الخصوص: «وأما الكون فعبارة عن خروج شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة، في طرف الزمان، لا يسيرا يسيرا.

وأما الفساد، فعبارة عن خروج الشيء من الوجود إلى العدم دفعة واحدة لا يسيرا يسيرا». سيف الدين أبوالحسن علي الآمدي. كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق عبدالأمير الأعسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ سنة ١٩٨٩. ص ٣٥٥.

18- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، ص ٨١ ـ ٨٢.

19- ابن رشد،المصدر نفسه. ص ٧١. ويقول ابن رشد: «وبهذا يفارق هذا التغير (أي الكون والفساد) سائر التغايير الأخر التي ليست تعدّ حركة أصلا ولا بجهة من الجهات. ولذلك عدّ هذا التغير في الثالثة أحد أصناف الحركة وتسومح فيه، إلى أن تبيّن أمره هاهنا»، المصدر نفسه. ص ٧٢.

20- المصدر نفسه. ص ١٤.

21- ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، تح. جمال الدين العلوي، فاس ١٩٨٤. ص ١٧٢.

22- يقول ابن رشد: «لذلك كانت هذه القوى (قوة العدم وقوة الوجود) محدودة بالطبع ذوات مبدأ ونهاية في أنفسها وفي الأزمنة المساوقة لها» ويضيف أيضا: «وإذا لم يكن هناك آن يختص بكون الكائن وفساد الفاسد فليس هنالك قوة محدودة أصلا، وإذا لم تكن هنالك قوة محدودة فلا كون هنالك ولا فساد». تلخيص السماء والعالم. ص ١٧٩.

23- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي. ص ١٠٢.

24- ابن رشد، تلخيص السماء والعالم. ص ١٥١. ويقول ابن رشد أيضا: «الوقت... شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد» تهافت التهافت، تح. م. بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧ ص ٥٤. كما أن الموجودات الواقعة تحت فلك القمر يشملها الزمان ويسري عليها ـ حسب التقليد الفلسفي المشائي ـ وذلك بشرط أن تكون خارجة إلى الوجود، لأن اللاموجود واللاممكن لا يدخل في إطار الزمان.

انظر بهذا الخصوص:

- Barreau H. 'Le traité aristotélicien du temps', in Revue philosophique de la France et de l' L'Etranger. 1973 t. CLX III p. 423 - 424.

25- يرجع اعتبار «الكون والفساد» حركة إلى أرسطو نفسه، على رأي معن زيادة مستشهدا بقول ابن باجة في شرحه للسماع الطبيعي: «إلا أنَّا نجد أرسطو، حين يذكر آراء الطبيعيين، يجعل التكون أحد الحركات»، ويضيف معن زيادة أن أرسطو لم يلتفت إلى الاختلاف الموجود بين الحركة و«الكون والفساد» مما جعله يماثل بينهما في مواضع من نصوصه. كتاب الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، بيروت، دار اقرأ، ط ١ سنة ١٩٨٥. ص ٨٦.

26- ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٤٠، ٤٢

27- المصدر نفسه.

28- المصدر نفسه. ص ٢٧.

29- المصدر نفسه. ص ٣٩.

30- المصدر نفسه.

31- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي. ص ١٤.

32- المصدر نفسه. وتلخيص الكون والفساد. ص ٤١.

33- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي. ص ١٤.

34- المصدر نفسه. ص ١٤ ـ ١٥.

35- المصدر نفسه. ص ٩٨.

36 المصدر نفسه.

37- يقول ابن رشد إن هذا الشك ينحل بالقول بأن «الاستحالة» تتم هي أيضا تدريجيا وفي زمان. المصدر نفسه.

38- المصدر نفسه. ص ١٠١.

39- المصدر نفسه. ص ٨١ ـ ٨٢.

40- المصدر نفسه. ص ٧١، ١٠٢.

41- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ١٤٣٨، انظر كذلك جوامع السماع الطبيعي. ص ٧١، ٨١ – ٨٢

42- ابن رشد، جوامع الكون والفساد، تح. جوزيب بويج مونتادا، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، ١٩٩٢. ص١٢.

43- المصدر نفسه، ويقول ابن رشد في موضع آخر: «إن التغير الذي يكون في شخص الجوهر المشار إليه هو كون وفساد، والتغير الذي يكون في العظم هو نمو لا اضمحلال...»، تلخيص الكون والفساد. ص ٤٢.

44- ابن رشد، جوامع الكون والفساد. ص ١٢.

45- ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٤٢.

46- المصدر نفسه.

47- ابن رشد، رسالة الآثار العلوية، وهي إعادة نشر لجوامع الآثار العلوية، طبعة حيدر آباد ١٣٦٥هـ. قام بها جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٤، ص ٩١، والفكرة نفسها نجدها في تلخيص السماء والعالم. ص ٨٦. وتلخيص الكون والفساد. ص ٤٤، ٤٦.

48- ابن رشد، تلخيص السماء والعالم. ص ٨٦، ونفس التحديدين لمعنى «الكون والفساد» يوردهما ابن رشد في تلخيص الكون والفساد، حين يميز بين الكون المطلق وكون شيء ما، حيث يقول: «إن الأمور المشار إليها

صنفان: فمنها ما يقال لا في موضوع ولا على موضوع، وهو شخص الجوهر، ومنها ما هو في موضوع وهو شخص العرض، فما كان من هذا لا في موضوع قيل في التغير إليه كون بإطلاق وفي التغير منه أنه فساد بإطلاق، وما كان من الأشخاص التي تقال في موضوع قيل في التغير منها وإليها انه كون شيء ما وفساد شيء ما» تلخيص الكون والفساد. ص ٣٧.

-49 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٤٥.

-50 المصدر نفسه.

-51 المصدر نفسه.

-52 المصدر نفسه. ص ٤٦.

-53 ابن رشد، جوامع الكون والفساد. ص ١٣.

-54 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٤٦ ـ ٤٧.

-55 يقول ابن رشد: «وكون مادة العظم والجسم في النمو أو في الكون موجودة بطريق الكمون ممتنع، فإنه يلزم عن ذلك أن يوجد في الأجسام المتناهية أجسام بالفعل لا نهاية لها... إلى غير ذلك من الشناعات التي عددت في غير هذا الموضوع». تلخيص الكون والفساد. ص ٤٤ ـ ٤٥.

-56 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٤٨. وفي موضع آخر من النص نفسه يورد ابن رشد، هذه المبادئ الثلاثة بشيء من التفصيل قائلاً: «وذلك يظهر ظهورا بينا إذا تحفظ بالأشياء الموجودة بالذات للنامي وهي الأوائل التي منها ننظر فيه، وهي ثلاثة: أحدها أن كل نقطة منه وكل جزء محسوس فهو ينمو على مثال واحد وكذلك إذا اضمحل يضمحل في كل جزء محسوس، والثاني أنه إنما ينمو بورود شيء من خارج عليه. والثالث أن يكون الشيء الذي يتصف بالنمو والاضمحلال مشارا إليه وباقيا بعينه» المصدر نفسه. ص ٤٦.

-57 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٤٧.

-58 المصدر نفسه. ويقول ابن رشد في الموضوع نفسه: «وكذلك متى استحال شيء عن شيء استحالة فأبطل جوهره لم تنسب الاستحالة إلى ذلك الشيء الذي بطل وجوده، وإنما تنسب إلى الشيء الذي بقي موجودا، مثال ذلك أن الغذاء الحار إذا ورد البدن استحال منه إلى حرارة وبطل جوهر الغذاء».

-59 يقول ابن رشد: «النمو إنما يكون بالاختلاط الذي ينقلب فيه الوارد على الشيء إلى طبيعة الشيء الذي ورد عليه». المصدر نفسه. ص ٥٠ ـ ٥٣، ٥٥ .

-60 يقول ابن رشد: «وأما الفرق بين الاختلاط والكون والفساد فبين بنفسه فإنا نقول في الخشبة إذا تغيرت وانقلبت إلى النار إنها تكونت نارا، ولا نقول إنها اختلطت بالنار» تلخيص الكون والفساد. ص ٨١، وجوامع الكون والفساد. ص ٢٢ انظر أيضا:

Aristote, De la génération et de la corruption, tard. J. Tricot, Paris, J. Vrin,1989, P. 86.

-61 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٨١. وفي المعنى نفسه يقول أرسطو انه لا يمكن أن يكون هناك اختلاط بين البياض والعلم. أرسطو. المصدر نفسه.

-62 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٨١، وجوامع الكون والفساد. ص ٢٢.

-63 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٥٦ ـ ٥٧.

-64 يقول ابن رشد: «فإنه يظهر أن النمو يحتاج إلى الاختلاط (...) وإلا كان كونا لأجزاء اللحم والعظم على انفرادها عندما ينقلب الغذاء عظما ولحما» المصدر نفسه. ص ٥٣ ـ ٥٤.

-65 يقول ابن رشد: «النمو إنما يكون بالاختلاط الذي ينقلب فيه الوارد على الشيء إلى طبيعة الشيء الذي ورد

عليه، وهذا هو الفرق بين هذا الاختلاط والاختلاط الذي يكون عنه كون المركبات من الأسطقسات» تلخيص الكون والفساد. ص ٥٥.

66- المصدر نفسه. ص ٨٥.

67- المصدر نفسه. ص ٨٥ ـ ٨٦. انظر أيضا «مقالة في المزاج» ضمن مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لأبي الوليد بن رشد، تح. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص ٢٥١.

68- يقول ابن رشد: «فإنه تختص الأشياء المختلطة بصفة ثانية وهي أن تكون سهلة التقسيم في كل واحد من المختلطين، فإنه إذا انقسم أحد المختلطين إلى أجزاء كبار والثاني إلى صغار لم تكن مخالطة». تلخيص الكون والفساد. ص ٨٥، ويقول ابن سينا في الموضوع نفسه: «وكلما كانت الأجزاء أشد تصغرا كان أقرب إلى المزاج، لأن كل واحد يكون أذعن للانفعال عما يكيفه، ويكون كل واحد أوصل في التأثير إلى كل واحد». الشفاء. الفن الثالث من الطبيعيات: في الكون والفساد تح. د. محمود قاسم، دار الكتاب العربي، القاهرة. ١٩٦٩. ص ١٣٢. انظر أيضا أرسطو، مصدر سابق. ص ٩٠.

69- يقول ابن رشد: «وسهولة التقسيم تعرض للأشياء المختلطة من قبل الرطوبة كما أن عسره يعرض من قبل اليبوسة. فلذلك أحق الأشياء في الاختلاط هي الأشياء الرطبة ما لم تكن لزجة» تلخيص الكون والفساد. ص ٨٥، ويقول ابن سينا في المعنى نفسه: «الرطوبة أسهل امتزاجا إذا لم تكن لزجة، فإن اللزجة أعسر انفصالا وانقساما». مصدر سابق. ص ١٣٢. أما أرسطو فيتحدث في هذا المجال عن السوائل عوض الرطوبة، حيث يقول: «السوائل من بين جميع الأجسام هي الأكثر قابلية للمزج» الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة. ١٩٣٢، ص ١٩٨، كما يشترط أرسطو فيها ألا تكون لزجة ليسهل انقسامها واختلاطها. المصدر نفسه. انظر كذلك ترجمة تريكو (J. Tricot) الفرنسية. ص ٩١ ـ ٩٢.

70- ابن رشد، كتاب الكليات في الطب، تح. خ. م. فورنياس وك. الباريث دي موراليس، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٧، ص ١٤٥، هذا بالإضافة إلى تضافر قوى نفسية وآلات جسمانية في إنجاز هذه العملية، مثل القوة الغاذية والحرارة الغريزية المنبعثة من القلب، والأعضاء الخادمة للكبد كالمرارة والطحال والكلى والمثانة بالإضافة إلى الشرايين والأعصاب، والقوتين الماسكة والدافعة وغيرها، انظر المصدر نفسه. ص ٥١ ـ ٥٩ ـ ٦٢ ـ ٦٧ ـ ٧٦ ـ ١٣٩ ـ ١٤٠ ـ ١٤٢ ـ ١٤٥ ـ ١٤٦.

71- ابن رشد، جوامع الكون والفساد. ص ١٤. وتلخيص الكون والفساد. ص ٥٦ ـ ٥٧.

72- يقول ابن رشد: «ومن قال بالمخالطة لزمه القول بالفعل والانفعال والمماسة» تلخيص الكون والفساد. ص ٥٩، ويقول أيضا: «ما انفعل أو فعل فقد مس وما خالط فقد انفعل وقد مس». المصدر نفسه. ص ٦٠.

73 يقول ابن رشد: «إن الفاعل والمنفعل هو من جهة شبيه ومن جهة مخالف... فواجب أن تكون الأشياء الفاعلة والمنفعلة متشابهة بالجنس مختلفة بالنوع»، تلخيص الكون والفساد. ص ٦٥- ٦٦.

74- يقول ابن رشد: «والفاعل فإن هيولاه وهيولى المنفعل واحدة بعينها، فواجب فيه أن ينفعل عن الذي يفعل فيه، وأعني بالهيولى الواحدة التي هي قابلة للضدين على مثال واحد» تلخيص الكون والفساد. ص ٦٧، ويقول ابن باجة في الموضوع نفسه: «والأشياء التي مادتها واحدة هي متضادة القوى فهي فاعلة ومنفعلة والأجرام الطبيعية فاعلة ومنفعلة، وكل واحد منها فاعل ومنفعل...» «شرح الكون والفساد» ضمن جوانب من فلسفة ابن باجة وتحقيق بعض رسائله الفلسفية، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، تقديم زهور طالبي السنة الجامعية ٨٤ ـ ١٩٨٥، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، (الرسالة مرقونة) ص ١٩٠. انظر أيضا:

- Aristote, De la génération et de la corruption, p. 62 - 63.

75- يقول ابن رشد: «فالانفعال والفعل يحدث بين الأشياء متى كان الفاعل والمنفعل غير متحد، بل كانا شيئين اثنين أحدهما مماس للآخر»، مصدر سابق. ص ٧٩.

76- يقول ابن رشد: «لو وجد الشبيه يفعل في شبيهه لكان الشيء يفعل في نفسه، ولو كان ذلك كذلك لم يكن هاهنا شيء غير فاسد ولا متحرك لأن كل شيء يحرك ذاته ويفسد ذاته». المصدر نفسه. ص ٦٤. انظر أيضا: أرسطو، مصدر سابق، ترجمة تريكو. ص ٦٢ ـ ٦٣.

77- ابن رشد، مصدر سابق. ص ٦٤.

78- المصدر نفسه. ص ٦٤ ـ ٦٥.

79- المصدر نفسه. ص ٦٥.

80- ويضرب ابن رشد لذلك أمثلة بقوله: «وذلك أن الجسم إنما شأنه أن يقبل التأثير من جسم مضاد له مثل تكون النار عن الهواء وكذلك الطعم عن طعم مضاد له، واللون عن لون أيضا مضاد له، والسبب في القبول هو الجنس المشترك لهما، وفي الفعل هو الضدية» المصدر نفسه. انظر أيضا: أرسطو، مصدر سابق. ترجمة تريكو. ص ٦٤ ـ ٦٥ والهامش رقم ٦ من ص ٦٤.

81- ويضيف ابن رشد إلى مثال انفعال البدن عن صناعة الطب قائلا: «فالصناعة لما كانت هيولاها غير هيولى الصحة لم تنفعل عن المرض وذلك أن المرض هيولاه الأخلاط الأربعة والطب هيولاه النفس». المصدر نفسه. ص ٦٧. ويورد أرسطو الفكرة نفسها والمثال، انظر أرسطو، مصدر سابق. ترجمة تريكو، ص ٦٦ - ٦٧، ٩٠.

82- ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٦٧. ويضيف ابن رشد: «وإن وجد هنا فاعل هو في غير مادة أصلا فواجب فيه ألا ينفعل ولا شيء من ضروب الانفعال لا بالذات ولا بالعرض إذ قد ظهر أن الهيولى هي سبب الانفعال». المصدر نفسه.

83- يقول ابن رشد: «إن المخالطة... ليست شيئا إلا اتحاد المختلطين ورجوعهما واحدا بالاستحالة». المصدر نفسه. ص ٨٦، انظر أيضا: أرسطو. المصدر نفسه. ص ٩٣.

84- ابن رشد، جوامع الكون والفساد. ص ١٥. وتلخيص الكون والفساد. ص ٦١. انظر أيضا: أرسطو، مصدر سابق. ص ٥٩.

85- ابن رشد، جوامع الكون والفساد. ص ١٦.

86- المصدر نفسه.

87- المصدر نفسه. ويقول ابن رشد في موضع آخر: «إن التماس على الحقيقة إنما هو في الأشياء التي ينفعل كل واحد منها عن صاحبه... وذلك أن التماس لما كان من الأمور المضافة، وجب أن يدل بالحقيقة على أن كل واحد منهما ماس وممسوس. فهذا هو معنى المس في (الأمور) الطبيعة» تلخيص الكون والفساد. ص ٦٢. المعنى نفسه نجده لدى أرسطو، مصدر سابق. ص ٦١.

88- ابن رشد، جوامع الكون والفساد. ص ١٦.

89- المصدر نفسه. ص ٦٢. انظر كذلك دافيد روس:

- David Ross; Aristote, Paris, Publications Gramma Gordon & Breach, 1971 p. 144.

90- يقول ابن رشد: «وليس يقال متماسان فيما أحدهما فاعل فقط والآخر منفعل ـ كالحال في فلك القمر والنار ـ إلا بتأخير». جوامع الكون والفساد. ص ١٦، ويقول في موضع آخر: «إن التماس على الحقيقة إنما هو في الأشياء التي ينفعل كل واحد منها عن صاحبه» تلخيص الكون والفساد. ص ٦٢.

91- ابن باجة، شرح الكون والفساد، مصدر سابق. ص ١٩٠. ويتفق ابن باجة مع ابن رشد حول معنى التماس

وتصنيفه إلى نوعين، انظر: المصدر نفسه. ١٨٩ - ١٩٠.

92- ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، ص ٦٠ - ٦١، انظر أيضا: دافيد روس أرسطو. ص ١٤٤.

93- *ابن رشد، مصدر سابق. ص ٦١. انظر كذلك دافيد روس. مصدر سابق.*

94- ابن رشد، تلخيص الكون والفساد. ص ٦٠. ويقول ابن باجة في المعنى نفسه: «ولم يكن اختلاط حتى يكون تماس فإذن الخليطان يتماسان ثم ينقسان ثم ينفعل كل واحد منهما عن صاحبه...» «شرح الكون والفساد»، مصدر سابق. ص ١٩٢.

95- يقول ابن باجة: «وكل متكون فإنه لا يكون إلا بعد أن يتقدم بالزمان فعل وانفعال واختلاط (...) كانت هذه كلها لا تكون إلا بعد وجود التماس»، مصدر سابق. ص ١٨٩.

96- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، ص ١٣. انظر أيضا ابن باجة. مصدر سابق. ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

97- يقول ابن رشد: «الهيولى... هي علة الكون والفساد وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد» تهافت التهافت. ص ١٠٧، ويقول في تلخيص الكون والفساد: «فأحد أسباب الكائنة الفاسدة هو السبب الهيولاني ضرورة» ص ١٢٠. ويقول ابن باجة في المعنى نفسه: «فالسبب الأول بالزمان هو المادة، على ما تبين قبل، واتفق في ذلك ان كان هذا السبب واحدا بعينه للموجودات كلها الكائنة الفاسدة». شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس. ص ٣٠.

98- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الحاء. ص ١٠٣١.

99- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٦٧ - ٦٨.

100- يقدم لنا ابن سينا فروقات دقيقة بين هذه المصطلحات في النص التالي: «وهذه الهيولى من جهة أنها بالقوة قابلة لصورة أو لصور فتسمى هيولى لها، ومن جهة أنها بالفعل حاملة لصورة فتسمى في هذا الموضع موضوعا لها (...) هذا ومن جهة أنها مشتركة للصور كلها تسمى مادة وطينة، ولأنها تنحل إليها بالتحليل، فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب تسمى أسطقسا، وكذلك كل ما يجري في ذلك مجراها، ولأنها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمى عنصرا. (...) وكأنها إذا ابتدئ منها تسمى عنصرا وإذا ابتدئ من المركب وانتهى إليها تسمى أسطقسا، إذ الأسطقس هو أبسط أجزاء المركب». كتاب الشفاء - الطبيعيات أ - السماع الطبيعي. ص ١٤ - ١٥.

101- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال. ص ٤٩٠.

102- المصدر نفسه. ص ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠٥.

103- المصدر نفسه. ص ٥٠٥.

104- المصدر نفسه. ص ٥١٣.

105- المصدر نفسه. ص ٧٧٦.

106- المصدر نفسه. مقالة الحاء. ص ١٠٣١ - ١٠٣٢.

107- المصدر نفسه. ص ١٠٣١.

108- المصدر نفسه.

109- المصدر نفسه. ص ١٠٣٢.

110- محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، بيروت، الدار البيضاء ١٩٨٨. ص ١٤٨.

111- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام. ص ١٤٧٣.

112- المصدر نفسه. ص ١٤٧٤.

113- المصدر نفسه.

114- المصدر نفسه. ص ١٤٤٩.

115- يقول ابن رشد: «وإنما قال هذا لأنه يرى أن المادة الأولى واحدة بالموضوع كثيرة بالاستعدادات. أما أولا فالاستعدادات التي فيها لقبول المضادة الأولى أعني صور الأسطقسات الأربعة ثم يوجد فيها ثانيا قوى المتشابهة الأجزاء بتوسط صور الأسطقسات الأربعة وتختلف هذه القوى فيها بحسب اختلاف امتزاج الأسطقسات الأربعة حتى يختلف من قبل ذلك صور الكائنات الاختلاف الموجود فيها». المصدر نفسه. ص ١٤٥٠.

116- يقول ابن رشد: «كل من لا يضع مادة... يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات» تهافت التهافت. ص ١٤٤.

117- يقول ابن رشد: «مادة الأجرام السماوية هي الجسم ومادة الكائنة الفاسدة الهيولى الأولى» تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٧٢٦، ويذهب ابن رشد إلى المعنى نفسه في المصدر نفسه. مقالة الحاء. ص ١٠٧٨، وتلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٦٧، وتهافت التهافت. ص ٢٧٠.

118- انظر بهذا الصدد: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ل. ص ١٤٧٤.

119- المصدر نفسه.

120- يقول ابن رشد: «وبعض العنصر محسوس وبعضه معقول، فالمحسوس مثل النحاس والخشب وجميع التي تحرك العنصر والمعقول الذي في المحسوسات لا بأنها محسوسات مثل التعاليمية». المصدر نفسه، مقالة الزاي. ص ٩١٣.

121- المصدر نفسه. ص ١٥٥٢. وقد انتهى ابن رشد إلى أن المادة مقولة بتناسب على المقولات العشر لحل الإشكال التالي: هل أسطقسات المقولات العشر أسطقس واحد بعينه أم لا؟ فلما لم يكن اعتبار أسطقساتها واحدة بإطلاق، وذلك حتى لا نجعل الجوهر في نفس مستوى الأعراض، ولما لم يمكن، كذلك، اعتبار أسطقساتها مختلفة بإطلاق نظرا لكون مقولات الأعراض متقومة بمقولة الجوهر. «أتى بالوجه الثالث الذي هو الصحيح وهو الذي وضعه أولا وهو كون مبادئها واحدة بطريق التناسب» (المصدر نفسه. ص ١٥١٨) أي أنها «واحدة بجهة ما وغير واحدة بجهة أخرى وهذا هو الواحد بطريق التناسب». المصدر نفسه. ص ١٥١٨.

122- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٥٧. وقد أشار الأستاذ جمال الدين العلوي في إحدى محاضراته بالسلك الثالث للسنة الجامعية ٨٩ - ١٩٩٠، بكلية الآداب بفاس، إلى أن نص ابن رشد «جوامع ما بعد الطبيعة» المنشور باسم تلخيص ما بعد الطبيعة يحتوي على تحديدين مختلفين لمفهوم المادة، لأن هذا الكتاب المتداول بيننا - في رأي جمال الدين العلوي - يجمع بين أكثر من صياغة واحدة، تنتمي إلى فترات زمنية مختلفة.

123- استوحيت الإجابة عن هذا السؤال من مقال أستاذي محمد المصباحي «الدلالة وبناء المذاهب الفكرية» ضمن دلالات وإشكالات. ص ٥ - ١٣.

124- انظر بهذا الصدد: ابن رشد، المصدر نفسه، وبخصوص هذه النقطة يُعارض ابن رشد قول ابن سينا بأن المادة تقال بتواطؤ على مواد الأجرام السماوية ومواد الأجسام الكائنة، وذهابه إلى أن الأجرام السماوية هي أيضا مركبة من هيولى وصورة. يقول ابن رشد: «أما قوله إن كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي إلا أن يكون هناك هيولى باشتراك الاسم وإنما هو شيء انفرد به ابن

سينا». تهافت التهافت. ص ٢٧٠.

125- يقول ابن رشد: «الهيولى إنما تقبل المتضادة شيئا بعد شيء أما الجواهر المؤبدة فلما لم يكن فيها قوة على الفساد لم يكن فيها هيولى وإنما هيولاها شيء موجود بالفعل وهو الجسم» تفسير ما بعد الطبيعة. ص ١٠٧٧. ويقول أيضا: «الهيولى (...) هي علة الكون والفساد وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد» تهافت التهافت. ص ١٠٧.

126- - Mansion S. "La notion de matiére en Métaphysique Z10 et 11" in Études Aristotéliciennes. Louvain - La neuve I.S.P. 1984, P. 339.

127- ابن رشد، تهافت التهافت. ص ١٠١.

128- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٨٦٧.

129- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٣١.

130- ابن رشد، «تلخيص أسطقسات جالينوس» ضمن تلاخيص ابن رشد لمؤلفات جالينوس في الطب، تح. م. كونثيبثيوس باثكيث دي بينيتو، مدريد - المعهد الإسباني - العربي للثقافة، ١٩٨٤. ص ٢٤.

131- المصدر نفسه. انظر أيضا: جوامع الكون والفساد لابن رشد. ص ٢٩ - ٣٠.

132- ابن رشد، جوامع الكون والفساد.

133- المصدر نفسه. ص ٣٠.

134- المصدر نفسه. ص ٣١ - ٣٢.

135- يقول ابن رشد: «والصور التي بها البسائط أسطقسات، يلزم ضرورة أن تكون فاعلة ومنفعلة، إذ كان وجود المركب عنها إنما يكون بالاختلاط، على ما سنبين» جوامع الكون والفساد. انظر أيضا: أرسطو، كتاب الآثار العلوية، ترجمة يحيى بن بطريق، تح. عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ط ١ سنة ١٩٦١. ص ٩٠ - ٩١.

136- ابن رشد. «تلخيص أسطقسات جالينوس». ص ٢٨.

137- المصدر نفسه. ص ٢٧.

138- المصدر نفسه، ونجد الفكرة نفسها في جوامع الآثار العلوية حيث يقول ابن رشد: «إن القوى الفاعلة هي الحرارة والبرودة، والمنفعلة هي الرطوبة واليبوسة وإن الكون لهذه الأجسام المتشابهة الأجزاء إنما هو باختلاط تلك الأسطقسات». ص ٧٨.

139- ابن رشد، جوامع الآثار العلوية. ص ١٠١.

140- يقول ابن رشد: «العقل يدرك التفرقة بين الصورة والمادة أما في التعاليمية فبسهولة لكونه يجردها من العنصر وأما في الطبيعية فبعسر لكونه لا يقدر أن يجردها عند التصور من العنصر» تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٩٢٢.

141- المصدر نفسه. ص ١٠٣٧ - ١٠٣٨.

142- المصدر نفسه. ص ١٠٣٩ - ١٠٤٠.

143- المصدر نفسه. ص ١٠٤٣.

144- المصدر نفسه.

145- يقول ابن رشد: «الحرارة من النار إنما هي بمنزلة القطع من السكين... لا بمنزلة البياض من الأبيض» تفسير ما بعد الطبيعة. ص ١٠٤٤.

146- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٦٠.

147- المصدر نفسه.

148- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي. ص ١٠١٧.

149- المصدر نفسه. ص ١٠١٦.

150 المصدر نفسه. ص ١٠١٩، وتلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٦٠. يمكننا أن نقول عن علاقة المادة بالصورة في فلسفة ابن رشد، نفس ما قاله أو بنك (P. Aubenque) عن الموضوع نفسه لدى أرسطو: «إنه بمعنى ما، أسهل أن نصف صورة من أن نوضح علاقتها الباهتة مع المادة، فالصورة باعتبارها خارجية - سطحية (Superficielle) تمثل الموضوع المفضل للخطابات الجدلية. والتعريف الجدلي، عكس التعريف الفيزيائي، هو ما يتعلق بالصورة ويتخلى عن معرفة لأية مادة هذه الصورة هي صورة...» انظر:

- Pierre Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote, P.U.F. 5^{em} édition 1983. P. 459.

151- ابن رشد، جوامع الآثار العلوية. ص ١٠١.

152- المصدر نفسه.

153- انظر بهذا الصدد «روس» (David Ross) مصدر سابق. ص ٩٢، وأوبنك (Au benque) مصدر سابق. ص ٤٣٢.

154- ابن رشد، تهافت التهافت. ص ٢١١.

155- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ز. ص ٨٥١، وتهافت التهافت. ص ١٠١.

156- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ز. ص ٨٥٧.

157- المصدر نفسه. ص ٨٥٨.

158- انظر:

- Mansion S,"La notion de Matière en Métaphysique Z 10 et 11" in Études Aristotéliciennes. p. 339.

159- انظر:

- Clavelin Maurice, "Aristote et le mouvement local" in La philosoplie naturelle de Galilée. Paris. A. Colin 1968 .P. 21.

160- يقول ابن رشد: «لا يمكن في الصورة أن تفارق العنصر» تفسير ما بعد الطبيعة. ص ١٠٢٨، ويقول أيضا: «الصورة التي ليست في مواد لا تنفعل أصلا لا بالذات ولا بالعرض» المصدر نفسه. ص ١١١١.

161- انظر كلافان موريس (Clavelin Maurice) مصدر سابق.

162- المصدر نفسه. ص ٢٢ - ٢٣.

163- يقول ابن رشد: «الصور المفردة من المادة ليست تكون ولا تتكون» تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٨٦٧. انظر أيضا: تهافت التهافت. ص ١٠٧.

164- انظر بهذا الصدد: دافيد روس (D. Ross) مصدر سابق. ص ١٤١.

165- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٨٥٨.

166- المصدر نفسه. ص ٨٦٣.

167- انظر: دافيد روس (D. Ross) مصدر سابق. ص ٩٢.

168- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ١٤٧٣.

169- يمكن طرح أسئلة عدة مهمة بهذا الصدد، مثل: ما الفاعل لهذا التكون أو ما علته؟ وهل علة تكون

الموجودات الكائنة في ذاتها أم خارجها؟

170- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٩٨٥ ـ ٩٨٦.

171- المصدر نفسه. ص ٩٩٤.

172- المصدر نفسه. ص ٩٢٠.

173- انظر: س. مونسيون (S. Mansion). مصدر سابق. ص ٣٣٥.

174- ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي. ص ٢٥.

175- المصدر نفسه، ويقول ابن رشد أيضا: «لو كانت الصورة ها هنا من ضرورة المادة، لما كان هاهنا فاعل... ولكان مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق».

176- عن دور العدم انظر مثلا: دافيد روس (D. Ross). مصدر سابق. ص ٩١ ـ ٩٢، وابن سينا: الشفاء / الطبيعيات ١ ـ السماع الطبيعي. ص ١٧ ـ ١٨، وبولخماير مختار: نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، بيروت، دار الحداثة. ١٩٨٦. ص ٦٨، و:

- Osman Chahine, Ontologie et theologie chez Avicenne Paris Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve 1962, P,64.

177- انظر: ابن رشد، تهافت التهافت. ص ١٤٥.

178- انظر أو بنك ب. (P. Aubenque). مصدر سابق. ص ٤٣٢.

179- ابن رشد: «تلخيص العبارة» ضمن تلخيص منطق أرسطو لابن رشد. ص ١٠٤.

180- انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٨٠١.

181- انظر: ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي. ص ١٣.

182- ابن رشد، تهافت التهافت. ص ٧٤.

183- انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٣٩١.

184- المصدر نفسه. ص ٨٠١.

185- يرى ابن سينا أن العدم المطلق هو «البالغ في النقض غايته، فهو المنتهي إلى مطلق العدم» (نقلا عن عبدالستار عزالدين الراوي، الموسوعة الفلسفية العربية مادة «عدم». ص ٥٨٢) كما أنه «لا موجود مطلق، على مستوى الواقع والذهن، ولا يمكننا أن نسند له محمولا إيجابيا ولا سلبيا» فينيانوس غ.

- Finianios Ghassan, Les grandes divisions de l'être "MAWJUD" selon Ibn sinà, Suisse éditions universitaires Fribourg, 1976 .p.44.

186- العدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيء، نحو قولنا: عدم الفعل وعدم الانفعال، وعدم التأثر. (انظر: عبدالستار عزالدين الراوي. مصدر سابق) وقد عرفه الفارابي بكونه «نقص في وجود الشيء، وأن يكون وجوده محتاجا إلى غيره» الفارابي فصول منتزعة، تح. فوزي نجار، بيروت، ١٩٧١. ص ٧٨. وأما ابن سينا فقد عالج «مقولة العدم المقيد على نحو نسبي بقوله: «وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الوجدية بالقوة» (عبدالستار عزالدين الراوي. مصدر سابق).

187- ابن رشد، «تلخيص كتاب المقولات» ضمن تلخيص منطق أرسطو. ص ٦٢.

188- المصدر نفسه.

189- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الصغرى. ص ٢٧.

190- ابن رشد، تهافت التهافت. ص ١٤١.
191- المصدر نفسه. ص ١٤٢.
192- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي. ص ١٣.
193- انظر: دافيد روس (D. Ross)، مصدر سابق. ص ٩٢.
194- انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام. ص ١٤٧٣.
195- المصدر نفسه. ص ١٤٧٤.
196- ابن رشد، تهافت التهافت. ص ١٦٤.
197- انظر: ب. أوبنك (P. Aubenque)، مصدر سابق. ص ٤٣٢.
198- يقول ابن رشد: «يظهر أن القوة لا حقة للهيولى وظل لها، وإن كانت تقال بتقديم وتأخير. وكذلك يظهر أن الفعل لا حق من لواحق الصورة وظل لازم لها، وإن كان يقال بتقديم وتأخير». تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٨٨.
199- انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٢٥.
200- المصدر نفسه. ص ٨٨.
201- محمد المصباحي، مصدر سابق. ص ٤٠.
202- انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء. ص ١١٦٢.
203- المصدر نفسه. ص ١١٦٤.
204- المصدر نفسه. ص ١١٦٢.
205- انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٨٢ ـ ٨٣.
206- انظر: المصدر نفسه. ص ٢٦.
207- انظر: ابن رشد، تهافت التهافت. ص ١٠٥.
208- المصدر نفسه. ص ١٠٦ ـ ١٠٧.
209- انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ٨٥ ـ ٨٦.
210- المصدر نفسه. ص ٨٧.
211- المصدر نفسه. ص ٨٦.
212- المصدر نفسه.
213- يقول ابن سينا في المعنى نفسه: «فإن وجود المادة لا يكفي في كون الشيء بالفعل، بل في كون الشيء بالقوة، فليس الشيء هو ما هو بمادته، بل بوجود الصورة يصير الشيء بالفعل»، الشفاء: السماع الطبيعي. ص ٥٢.
214- ابن رشد، تهافت التهافت. ص ١٠٥، ويقدم الفارابي التعريف نفسه للممكن وهو «ما ليس موجودا الآن بالفعل ويتهيأ في المستقبل أن يوجد وأن لا يوجد» شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة، تح. ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو، بيروت، ط ٢، دار المشرق، ١٩٧١. ص ١٨ ـ ١٩.
215- ابن رشد، تهافت التهافت. ص ١٠٥.
216- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. ص ٧٣٥.
217- العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف ١٩٧٩. ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
218- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، هـ. ص ٧٣٤.
219- المصدر نفسه. ص ٧٣٥.

220- المصدر نفسه.

221- المصدر نفسه.

222- انظر: ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي. ص ١٣.

223- ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٦٨.

224- ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ضمن تلخيص منطق أرسطو. ص ٤٤٤. انظر أيضا: دافيد روس (D.Ross) مصدر سابق. ص ١٠٥ - ١٠٦

225- ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، مصدر سابق. ص ٤٧٣.

226- المصدر نفسه.

227- ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي. ص ٢٧.

228- المصدر نفسه.

229- المصدر نفسه.

230- المصدر نفسه. ص ٢٧ - ٢٨.

231- المصدر نفسه. ص ٢٨.

232- المصدر نفسه. ص ٢٧.

233- معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي. ص ٣٥.

234- المصدر نفسه.

235- يورد ابن رشد - في السياق نفسه - مثالا آخر للاتفاق قائلا: «وأما في الأشياء الاختيارية فكمن يحفر بئرا فيصادف كنزا» (جوامع السماع الطبيعي. ص ٢٧) فلم يكن الهدف من الحفر إيجاد كنز، بل كان الهدف مجرد حفر البئر، لكن مع ذلك يعتبر الحفر سببا لإيجاد الكنز، وإن كان سببا له بالعرض، وهذا هو السبب المسمى اتفاقا وصدفة، بينما يعتبر سببا بالذات لإيجاد البئر.

236- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، هـ. ص ٧٣٦.

237- انظر بهذا الصدد:

- Verbeke Gérard,"la physique d'Aristote et l'interprétation de jean Philopon", in Aristote Aujourd'hui érès, UNESCO, 1988, p.304.

أولا: المصادر والمراجع العربية

- ابن باجة: شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تح. ماجد فخري، بيروت، دار النهار، ١٩٧٣.
- ابن باجة: شرح الكون والفساد، ضمن: جوانب من فلسفة ابن باجة وتحقيق بعض رسائله الفلسفية. رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة. تقديم وتحقيق زهور طالبي معهد الفلسفة بالجزائر. السنة الجامعية ٨٤ ـ ١٩٨٥ (مرقونة).
- ابن باجة: شرح الآثار العلوية، ضمن الرسالة الجامعية المذكورة أعلاه.
- ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، تح. ج. بويج، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٨٣.
- ابن رشد: تلخيص السماء والعالم، تح. جمال الدين العلوي، فاس، منشورات كلية الآداب، ١٩٨٤.
- ابن رشد: شرح السماء والعالم، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم ١٨١١٨.
- ابن رشد: جوامع الكون والفساد، تح. جوزيب بويج مونتادا، مدريد، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، ١٩٩٢.
- ابن رشد: تلخيص الكون والفساد، تح. جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.
- ابن رشد: تلخيص الآثار العلوية، تح. جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.
- ابن رشد: «في البذور والزروع»، ضمن مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد، تح. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٣.
- ابن رشد: تلاخيص ابن رشد لمؤلفات جالينوس في الطب، وتضم:

«تلخيص أسطقسات جالينوس» و«تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس»، تحقيق م. كونثيبثيوس باثكيث دي بينيتو، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٨٤.
- ابن رشد: كتاب الكليات في الطب، تح. خ. م. فورنياس وك. الباريث دي موراليس، مدريد، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، ١٩٨٧.
- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تح. عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٨.
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تح. موريس بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٣.
- ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو لابن رشد، ويضم: «كتاب المقولات» و«كتاب العبارة» و«كتاب القياس» و«كتاب البرهان» و«كتاب الجدل» و«كتاب المغالطة»، تح. ج. جهامي، بيروت، ١٩٨٢.
- ابن رشد: شرح كتاب البرهان، تح. عبدالرحمن بدوي، الكويت، ط ١، ١٩٨٤.
- ابن رشد: تهافت التهافت، تح. موريس بويج، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن سينا: الشفاء ـ الطبيعيات ١ ـ السماع الطبيعي، تح. سعيد زايد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
- ابن سينا: الشفاء ـ الفن الثاني من الطبيعيات: في السماء والعالم، الفن الثالث من الطبيعيات: في الكون والفساد، تح. محمود قاسم، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٩.
- أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح أبوعلي ابن السمح ومتى بن يونس وابن عدي وأبي الفرج بن الطيب، تح. عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- أرسطو: الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، وترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، ١٩٣٢.
- أرسطو: كتاب أرسطو طاليس في السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية، ترجمة يحيى بن بطريق، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١.

- الأعسم، عبدالأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٩.
- الآلوسي، حسام محي الدين: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥.
- بولخماير، مختار: نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦.
- زيادة، معن: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٥.
- العبيدي، حسن مجيد: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧.
- العراقي، محمد عاطف: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩.
- العلوي، جمال الدين: المتن الرشدي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٨٦.
- الفارابي: شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة، تح. ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، بيروت، دار المشرق، ط ٢، ١٩٧١.
- المصباحي، محمد: إشكالية العقل عند ابن رشد، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.
- المصباحي، محمد: دلالات وإشكالات، الدار البيضاء، منشورات عكاظ، ١٩٨٨.
- المصباحي، محمد: من المعرفة إلى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.
- الموسوعة الفلسفية العربية: المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم) معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية

- Aristote, De la génération et de la corruption, Trad, J. Tricot Paris, J. Vrin, 1989.
- Aristote, La Métaphysique, Trad. J. Tricot. Paris, J. vrin, 1986.
- Aubenque Pierre: Le probléme de l'être chez Aristote, P.U.F. 5éme édition, 1983.
- Barreu Hervé: "Le traité Aristotélicien du temps" in Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 1973, t. CL x III (168).
- Chahine Osman: Ontologie et Théologie chez Avicenne paris, Librairie d'Amérique et d'orient. Adrien Maisonneuve, 1962.
- Clavelin Maurice: "Aristote et le mouvement local" in la philosophie naturelle de Galilée, Paris, A. Colin, 1968.
- Kahn Charles: "La Physique et la tradition grecque de la philosophie naturelle" in La Physique d'Aristotex Université de Nice C.R.H.I 1986.
- Mansion S.: "La notion de Matiére en Métaphysique z 10 et 11" in Etudes Aristoléliciennes. Louvain - la nouve. édit. I.S.P. 1984.
- Ross David: Aristote, Paris - Londres - New York, Publications Gramma Gordon & Breach, 1971.
- Verbeke Gérard: "La physique d'Aristote et l'interprétation de jean Philopon" in colloque: Aristote Aujourd'hui, érès, Unesco, 1988.

دعوة إلى إعادة هيكلة العلوم الاجتماعية - خلاصة تقرير هيئة كولبنكيان الدولية

د. خلدون حسن النقيب*

Immanuel Wallerstein (Chairmen): Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford University Press, 1996.

مقدمة

تشكلت في يونيو ١٩٩٢ هيئة دولية مكونة من عشرة أكاديميين يمثلون أربع قارات وأربع ثقافات مختلفة (وليس من بينهم أحد من البلدان العربية). وكان تشكيل هذه الهيئة بمبادرة وتمويل من مؤسسة كولبنكيان الخيرية، برئاسة امانويل ولرشتاين رئيس الرابطة الدولية لعلم الاجتماع. وقد أنيط بهذه الهيئة مهمة النظر في أمر إعادة هيكلة العلوم الاجتماعية بما يعكس تراكم المعرفة في الميادين العلمية التي تنطوي تحت العلوم الاجتماعية باعتبارها الثقافة الثالثة، متوسطة بين العلوم الطبيعية والإنسانيات.

وقد عنيت بتقديم ملخص وافٍ لهذا التقرير، ليس لأهميته في حد ذاته باعتباره خلاصة لجهد علمي وتربوي متميز فقط، وإنما لأنه يعبر عن وجهة نظر راقية ومتقدمة. وكذلك لأنه يكشف عن درجة التخلف في طريقة تفكيرنا في مؤسسات التعليم العالي وإداراته المختلفة في بلداننا العربية.

«الدعوة إلى انفتاح العلوم الاجتماعية»

تقرير هيئة كولبنكيان حول إعادة هيكلة العلوم الاجتماعية، برئاسة امانويل ولرشتاين أستاذ

(*) أستاذ علم الاجتماع - جامعة الكويت - الكويت.

علم الاجتماع بجامعة نيويورك/ بنجامتون، والصادر عن مطبعة جامعة ستانفورد ١٩٩٦.

خلاصة التقرير

- يبدأ التقرير باستعراض تطور تدريس العلوم الاجتماعية في الغرب منذ القرن الثامن عشر حتى سنة ١٩٤٥ ويؤكد التقرير أن العلوم الاجتماعية هي مسعى يعود في أصله إلى العصور الحديثة، بينما كان تدريس العلوم الطبيعية في الغرب يقوم على دعامتين:

أ - النموذج النيوتوني الذي كان يفترض التوازن بين الماضي والمستقبل في تصور شبه ثيولوجي.

ب - الثنائية الديكارتية بين الطبيعة والإنسان - الروح والجسد، المادي والروحي.

- وبمرور الزمن، وبفضل هاتين الدعامتين حققت العلوم الطبيعية لنفسها مكانة تقابل الفلسفة من حيث الشرعية الثقافية والمكانة الاجتماعية. بينما بقيت العلوم البديلة من دون تسمية موحدة واضحة، مرة الآداب belles -letters، وأحيانا الإنسانيات أو العلوم الإنسانية، وأحيانا أخرى الفلسفة، وفي اللغة الألمانية الثقافة geisteswissenschaften.

- ونظرا لحاجة الدولة الحديثة إلى علوم أكثر دقة تساعدها في اتخاذ قراراتها (حملة نابليون على مصر كمثال)، أدى إلى ظهور علوم من نوع خاص، ولكن من دون تسمية واضحة أيضا.

فقد بدأ الفلاسفة الاجتماعيون يتكلمون عن الفيزياء الاجتماعية، وعن تعدد الأنظمة الاجتماعية. في هذا السياق نشأت العلوم الاجتماعية في كنف الجامعة التي بدأت تستعيد حيويتها بعد أن كانت مرتبطة بشكل وثيق مع الكنيسة.

- وقد شهد القرن التاسع عشر مرحلة تكون التخصصات العلمية وتمهين أو «امتهان» هذه التخصصات diseiplirarization / professionaization في فروع المعرفة، وكذلك الانطباع السائد في ذلك الوقت هو أن البحث العلمي المنظم يحتاج إلى تركيز الاهتمام على ميادين مختلفة من الواقع، والتي يجب أن يقسم بشكل عقلاني ومواز لفروع المعرفة.

فكان قيام الأكاديميات الملكية royal academies وتأسيس المدارس العليا grandes ecoles. إن الذين اجتهدوا في البداية لم يكونوا علماء الطبيعيات وإنما المؤرخون، وأساتذة الأدب والدراسات الكلاسيكية، ولكن الجامعات عند قيامها اجتذبت علماء الطبيعيات بالتدريج، وبقيت الجامعات منذ ذلك الحين ميدانا للتجاذب والمنافسة بين علماء الطبيعيات ودارسي الإنسانيات، وبين العلم والفلسفة.

لقد كان خلق تخصصات متعددة في العلوم الاجتماعية جزءا من الجهود التي بذلت في القرن التاسع عشر نحو توليد معرفة «موضوعية» عن الواقع الاجتماعي مبنية على أسس أمبريقية أو ميدانية. ومن المهم ملاحظة أن «مأسسة» العلوم الاجتماعية قد حدثت أولا في

خمسة مواقع: بريطانيا، فرنسا، الإمارات الألمانية، الإمارات الإيطالية، وأخيرا في الولايات المتحدة.

وثاني ملاحظة أن التسميات للتخصصات الجديدة لم تستقر في اللغة الاصطلاحية إلا في بداية هذا القرن، وبخاصة التخصصات الخمسة الرئيسية: التاريخ، الاقتصاد، علم الاجتماع، العلوم السياسية، والانثروبولوجيا، حسب هذا الترتيب (ص ١٤ ـ ٢٢)(*).

ـ بينما تأخر إضافة الشرقيات oriental studies والجغرافيا وعلم النفس والقانون والدراسات القانونية إلى مرحلة لاحقة (ص ٢٣ ـ ٢٨). وارتبط قيامها بتبلور نظام العالم الاقتصادي تحت هيمنة الغرب المطبقة.

والملاحظة الأخرى هي أن مأسسة العلوم الاجتماعية حدثت بشكل متواز ومتزامن مع إكمال الغرب إطباق هيمنته على العالم كله وتحويل أممه إلى شعوب مستعمرة. مما يدفع إلى التساؤل: لماذا كان هذا المكان الصغير من العالم (أوروبا) قادرا على دحر كل المنافسين وفرض إرادته على أمم أكبر منه حجما وأكثر تعددا في الأمريكتين وأفريقيا وآسيا؟ بعض الإجابات التي قدمت للرد على هذا السؤال تضمنت إساءة استعمال مصطلحات مثل البقاء للأصلح التي عزيت إلى دارون والدارونية الاجتماعية ونظرية التطور عند هربرت سبنسر.

معظم التخصصات العلمية تعرف ميدانها بوضوح حيث يسعى المتخصصون أولا إلى إيضاح المفهوم أو المسعى المركزي الذي تدور جهودهم حوله key concept، فيسعى المؤرخون مثلا إلى إعادة بناء الواقع كما كان في الماضي من خلال الأرشيف والوثائق والمخطوطات، بحيث يستطيعون أن يربطوا الحاجات الاجتماعية والثقافية للحاضر بما كانت عليه في الماضي. ويحاول الانثروبولوجيون أن يوضحوا أنماط التنظيمات الاجتماعية والمعتقدات التي تختلف عن تلك السائدة في الغرب، لتوضيح أسسها العقلانية على الرغم من اختلافها بين الثقافات. ولكن المختصين لا يكتفون بتوضيح كيف أن تخصصاتهم تختلف عن التخصصات الاجتماعية الأخرى، وإنما يؤكدون السعي للوصول إلى القوانين العامة التي يفترض أنها تحكم السلوك الإنساني، على أساس الأدلة المحسوسة أو الملموسة التي يمكن التوصل إليها ماديا وبالتفكير الموضوعي.

ـ وهكذا فإن استقرار البناء التخصصي للعلوم الاجتماعية Disciplinary Structures قد أتاح بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، بيئة منظمة للبحث العلمي المثمر، وللدراسات التحليلية، ولتدريب أجيال من المتخصصين، ولبناء معرفة تراكمية من نتائج البحوث ونشرها في الأدبيات المتخصصة. وأصبح بالإمكان تمييز العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية التي تدرس الأنساق غير الإنسانية من جهة، وعن الإنسانيات التي تدرس الثقافة والإنتاج الروحي والذهني للشعوب المتحضرة. ولكن هذا التطور بدأ يخلق منذ سنة ١٩٤٥

(*) هذه الأرقام تعود إلى أرقام الصفحات في التقرير.

هوة أو فجوة بين الموقف الثقافي للعلماء الاجتماعيين، والتنظيمات الرسمية للعلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

الجدال داخل العلوم الاجتماعية

مرحلة ما بعد سنة ١٩٤٥

- ثلاثة تطورات بعد سنة ١٩٤٥ لعبت دورا خطيرا في التأثير على بنية العلوم الاجتماعية في الغرب التي استقرت في المائة سنة السابقة:

١ - ظهور الولايات المتحدة كقوة اقتصادية عظمى في منطقتين جيوسياسيتين مستقطبتين.

٢ - الزيادة الكبيرة في الطاقة الإنتاجية والسكانية على مستوى العالم كله التي بدأت منذ العشرين سنة الأولى بعد الحرب.

٣ - أما التحول الثالث فكان التوسع العددي والجغرافي الهائل في الجامعات والطلبة، والذي ترتب عليه الزيادة في أعداد المهنيين المتخصصين في العلوم الاجتماعية.

- كما أن نهاية عصر الاستعمار قد سمحت لشعوب العالم الثالث بتأكيد وجودها ورغبتها في الحفاظ على تراثها مما جعل الكثير من المفاهيم والمسلمات في العلوم الاجتماعية المتصلة بالثقافات الأخرى في موضع شك وميدانا للجدال المحتدم.

لقد تبلور تدريس العلوم الاجتماعية في الغرب قبل الحرب حسب ثلاثة قواسم رئيسية:

١ - القاسم بين العالم «المتمدن» المتحضر (ميدانا للتاريخ والاقتصاد والاجتماع)، والعالم التقليدي Non-Modern خارج الغرب (الأنثروبولوجيا والدراسات الشرقية).

٢ - القاسم في داخل العالم «المتمدن» الحديث بين الماضي (التاريخ) والحاضر (الاقتصاد والاجتماع والعلوم السياسية).

٣ - والقاسم في داخل العلوم الاجتماعية التقنينية Nomothetic بين دراسة السوق (الاقتصاد)، والدولة (العلوم السياسية)، والمجتمع المدني (الاجتماع).

- كل الخطوط الفاصلة بين القواسم الثلاثة واجهت تحديات حقيقية بعد الحرب، كما يتجلى في بروز ميدان جديد هو دراسات المنطقة Area Studies والدراسات المقارنة في ميادين التاريخ والاجتماع والعلوم السياسية والاقتصاد، بهذا الترتيب (دراسات الحداثة كمثال).

- لقد كان الادعاء بثبات قوانين تطور الحضارات عبر التاريخ في سرمدية غير منقطعة أحد أهم الأسس التي قامت عليها مأسسة العلوم الاجتماعية، بمعنى أن هذه القوانين تشمل جميع المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، أي: Universalion. ولكن هذه السرمدية لقوانين تطور الحضارات لم تتحقق في بحوث العلوم الاجتماعية.

ويتضح الآن أن الرهان على إنتاج معرفة سرمدية Universal Knowledge. كان محفوفا بكثير من المخاطر. إذ إن الوضع في العلوم الاجتماعية، خلافا للوضع في العلوم الطبيعية، يسمح للمبحوثين (موضوع البحث) أن يدخلوا في حوار أو جدال مع الباحثين، وميدان البحث يجمع الباحثين والمبحوثين في سياق واحد. كما ظهر بعد الحرب كيف أن العلوم الاجتماعية في الغرب في القرن الماضي كانت متمركزة ومتحيزة للغرب Eure -Centrie فقد تدخل عالم القوة والرغبة في الهيمنة على موضوعية البحوث.

ـ وكما قال الباحث الأفريقي إنجلبرت مفنج Englbert Mveng (ص ٥٦): إن الغرب يتفق معنا الآن بأن هناك أكثر من طريق يقود إلى الحقيقة، طرق غير الأرسطية، أو المنطق التوماسي (الأكويناسية)، أو الديالكتيك الهيجلي. ولكن العلوم الاجتماعية نفسها يجب أن ينحسر عنها Decolonized الاستعمار (عقلية الاستعمار)، وهكذا فإن *العلوم الاجتماعية، إذا* كانت ـ فعلا ـ تمرينا في البحث عن المعرفة السرمدية Universal Knowledge فإن «الآخر» لا يمكن استبعاده منطقيا. ويمكن ألا تكون السرمدية والتشخصية متناقضتين Universalion & Particularlion. فالحقيقة العلمية هي حقيقة تاريخية، وكل سرمدية متوقفة Contengent على متغيرات التاريخ وليست مطلقة.

وليس هناك مفر من القبول بالتعددية السرمدية حتى نستطيع أن نستوعب ثراء الواقع الاجتماعي (بالجمع) الذي نعيش فيه.

لقد كان هناك تطوران مهمان في بنية المعرفة منذ سنة ١٩٦٠ (ص٦٠)، ظهرا من الزاويتين المتقابلتين لتقسيم المعرفة. ويمكن أن نطلق على هاتين الزاويتين (الثقافتان Two Cultuers).

إن التطورات في العلوم الطبيعية والرياضيات في القرن العشرين قد أثرت على العلوم الاجتماعية في ميدانين. فقد أظهرت هذه التطورات أن النموذج التقنيني Nomothetic للمعرفة الذي ساد في العلوم الاجتماعية الغربية بعد الحرب قد استند إلى Epistemology تطبيق المفاهيم النيوتونية على الظواهر الاجتماعية، وقد ظهر منذ الثلاثينيات من هذا القرن أن هذا النموذج التقنيني للمعرفة الذي يفترض تقسيم العالم إلى عالم الروح وعالم الجسد، وأن هذا العالم بسيط ومستقر تحكمه قوانين ثابتة. ولكن هذا النموذج لم يعد مقبولا ولا واقعيا، لا في العلوم الطبيعية ولا في العلوم الاجتماعية.

والميدان الآخر هو أن التطورات الأخيرة في العلوم الطبيعية قد أكدت على اللاخطية مقابل الخطية Non-linearity over linearity، وعلى التركيبية في الظواهر مقابل التبسيطية Complexity over Simplification، وعلى استحالة انفصال الباحث عن أداة البحث، وعند بعض علماء الرياضيات، على تفوق التفسير والمنظور الكيفي على محدودية التفسير الكمي ومدى دقته. وفوق كل ذلك أكدت هذه التطورات، من جديد، على تاريخية

المعرفة الإنسانية. فأفكار مثل الديكارتية (ثنائية الروح والجسد)، والفيزياء النيوتونية، وبخاصة فكرة التوازن Equilibrium. ليست لأنها غير صحيحة، ولكنها لم تعد كافية لتفسير قوانين الطبيعة والمجتمع. فنحن نعيش في عوالم غير مستقرة ومتغيرة والمستقبل لا يمكن الرجوع عنه (The Arrow of Time)، والقوانين التي نقوم بصياغتها ليست إلا إمكانات Possibies وليست أبدا يقينات Certainties.

ـ وهذا ما ترك المجال أمام تطور جديد في العلوم الاجتماعية كان بمثابة تحد إلى التصورات التقليدية السائدة، وهو بروز أهمية الدراسات الثقافية أو دراسة الثقافات Cultural Studies، لقد كانت الثقافة ميدانا للدراسات الانثروبولوجية منذ أكثر من قرن من الزمان، ولكن الشيء الجديد هو أن دراسة الثقافات قد ارتبطت بثلاثة تيارات جديدة في الدراسات الثقافية:

١ ـ الأهمية المركزية لدراسات الجنوسة Gender Studies والدراسات غير المتمركزة حول أوروبا في العلوم الاجتماعية التاريخية.

٢ ـ الأهمية الاستثنائية لدراسة الظواهر المحلية المتموضعة تاريخيا (Very Situated) المتصلة بالتوجه الهرمانوسي (Hermenutic).

٣ ـ موازنة القيم المتعلقة بالإنجازات التكنولوجية مقابل/ أو بالعلاقة مع قيم ثقافية واجتماعية أخرى.

لقد كانت هذه التيارات في الدراسات الثقافية تتضمن المطالبة الملحة بإعادة النظر في التراث التقليدي Parocial Heritage للعلوم الاجتماعية. فمثلا عندما نتكلم عن قضية الثقافتين، كان هناك دائما الافتراض الضمني من أن العلم (الطبيعي)، أكثر عقلانية، وصلابة (العلوم الصلبة)، وأكثر قوة، وأكثر جدية، وأكثر كفاءة من العلم الاجتماعي والعلوم الإنسانية والفلسفة، هذا الافتراض الضمني هو اعتقاد مسكوت عنه في أن العلم الطبيعي أكثر حداثة ومعاصرة، وأكثر أوروبية، وأكثر رجولة. هذا الاعتقاد المسكوت عنه هو ما استهدفته الدراسات الثقافية. ويمكن أن نرى هذا بوضوح في التشكك في قيم التقدم التكنولوجي مما أدى إلى تسييس قضية البيئة والدمار البيئي المترتب عليه. فسرمدية التقدم التكنولوجي قد وضعت مقابل الدمار البيئي وجها لوجه.

ـ لقد كان تأثير الدراسات الثقافية على العلوم الاجتماعية مشابها وموازيا لتأثير التطورات الأخيرة على العلوم الطبيعية. فقد كان الوضع قبل سنة ١٩٤٥ في العلوم الاجتماعية يتمثل في انقسام هذه العلوم على نفسها بين الثقافتين. فهناك من كان يطالب بأن تقوم العلوم الاجتماعية بتقليد العلوم الطبيعية (المذهب الوضعي)، ومن ثم اندماج الاثنين، أو اندماج العلوم الاجتماعية بالإنسانيات، بينما الوضع الآن هو أن علماء الطبيعة بدأوا يتكلمون عن سهم

التاريخ (تاريخية المعرفة بالطبيعة)، والذي هو محور المعرفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. ونسمع الدارسين للأدب الآن يتكلمون عن النظرية والنمذجة. ولذلك نستطيع أن نقول إن هناك نوعا من المصالحة Rapprochement بين التعبيرات التعددية للثقافتين (الطبيعية والاجتماعية) أو الثلاثة (بإضافة العلوم الإنسانية)، ولكن هذه المصالحة تثير من جديد قضية الحدود الفاصلة بين هذه الثقافات الثلاث.

هل معنى ذلك أن الحدود في طريقها إلى زوال ليحل مكانها ميادين متعددة وغير متناقضة للمعرفة؟ من المبكر الإجابة عن هذا السؤال، ولكن الواضح هو أن العلوم الاجتماعية لم تعد ابن العم الفقير الذي تتجاذبه صلة القرابة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. فقد أصبحت العلوم الاجتماعية، على العكس، من القوة بحيث تكون نقطة الالتقاء المحتملة لهاتين الثقافتين الطبيعية والإنسانية.

استنتاجات

ليس هناك مخطط جاهز Blueprint لإعادة هيكلة العلوم الاجتماعية، ولكننا نطالب بأن يفتح باب النقاش الجماعي، ونأمل بتقديم بعض الاقتراحات حول الطرق أو السبل التي تساعد على إعادة الهيكلة. وقبل أن نفعل ذلك هناك بعض الأبعاد للموضوع التي تحتاج إلى معالجة أوفى:

١ ـ مضامين رفض التمييز الانطولوجي بين الإنسان (البشر) والطبيعة، وهو التمييز الذي تأصل في الثقافة الغربية حسب توصيف ديكارت.

٢ ـ مضامين رفض اعتبار الدولة الحدود الفاصلة الوحيدة التي يقع داخلها الفعل الاجتماعي، أي عدم إعادة كتابة التاريخ حسب متطلبات توزيع القوة والهيمنة الحالي.

٣ ـ مضامين القبول بالتوتر المستمر بين السرمدي والمتشخص المنقطع من حيث هو سمة من سمات المجتمع الإنساني وليس مفارقة تاريخية Arachronism.

٤ ـ وأخيرا طلب الموضوعية في ضوء مستجدات العلم وكشوفه (ص ٧٨).

وفيما بعد ذلك فإن تصنيف العلوم الاجتماعية في الغرب قد بني على ثلاثة أسس متناقضة ومتقابلة Antimony كما أشرنا أعلاه: مقابلة الماضي بنقيضه الحاضر، ومقابلة التخصصات الايديوغرافية بنقيضها التخصصات التقنينية (البياني مقابل التقنيني)، ومقابلة العالم المتحضر بنقيضه العالم المتوحش. وجميع هذه الأنتينوميات مازالت بدرجات متفاوتة موجودة في عقليات العلماء، ولو أن من الصعب الآن تبريرها علنيا أو منطقيا. إن التمرد على التقسيمات التقليدية للعلوم الاجتماعية يتعلق بالدرجة الأولى بتوافر المصادر. فالأسلوب الأمثل لإدارة التمرد على هذه التقسيمات هو تنمية التخصصات المتداخلة

Interadisciplianary ولكن هذه تتطلب هيئة تدريس وموارد مالية. وبينما يحاول العلماء الاجتماعيون إيجاد أساليب تربوية وبنى بحثية تعالج مواطن النقص في البنى التقليدية، يحاول الإداريون الأكاديميون أن يقلصوا المصاريف في ظل الأزمات المالية التي تمر بها الآن الدول الغربية. الإشكال هو أن هذه الجهود من الناحية التنظيمية قد اتجهت نحو التوسع في التخصصات المتداخلة أكثر من الجهود المبذولة نحو توحيد النشاط البحثي والتدريس في البرامج الأكاديمية.

- أما الوضع الحالي في تعليم العلوم الاجتماعية في الجامعات فهو يتراوح بين الوضع في الولايات المتحدة التي تمتلك أكبر كثافة جامعية في العالم، والوضع في أفريقيا التي ما زالت الدراسات الاجتماعية فيها غير ممأسسة بما فيه الكفاية. وتملك الولايات المتحدة تاريخا طويلا في التجريب والابتكار في تدريس العلوم الاجتماعية، على سبيل المثال:

- ابتكار كليات الدراسات العليا في أواخر القرن الماضي.
- تعديل نظام حلقة البحث (السمينار) الألمانية.
- ابتكار نظام المقررات الاختيارية (الاختيار الحر) للطلبة في أواخر القرن الماضي أيضا.
- ابتكار مجالس البحوث في العلوم الاجتماعية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.
- ابتكار متطلبات التخصص الرئيسي Core courses بعد نهاية الحرب العالمية الأولى أيضا.
- ابتكار دراسات المنطقة Area Studies بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.
- ابتكار برامج الدراسات الجنوسية Women's Studes (دراسات المرأة)، والدراسات الاثنية (التعددية الثقافية) في السبعينيات من هذا القرن.

ونحن هنا لا نؤيد أو نعارض هذه الابتكارات، وإنما نستعملها للتدليل على أن هناك مجالا واسعا للتجريب والابتكار في تدريس العلوم الاجتماعية. وهذا التنبيه يساعد الجامعات في الدول الشيوعية السابقة التي تواجه بعض الحالات التي تلغى فيها البرامج الأكاديمية التي كان معمولا بها من قبل. ولكننا نحذر أيضا العلماء من مغبة تقليد الجامعات الغربية بالجملة حسب التصور بأن هذه الجامعات تمثل مستقبل الدول الشرقية والدول النامية. وننوه كذلك بأن هناك أمثلة على التخريب في بعض الجامعات الغربية، على سبيل المثال إدخال الانثروبولوجيا التاريخية ضمن برنامج تدريس التاريخ في جامعة هوبولت في برلين، أما في المدرسة الفرنسية العليا للعلوم الاجتماعية في باريس فقد اعتبرت الانثروبولوجيا التاريخية مشاركة أو موازية لتدريس التاريخ وتدريس الانثروبولوجيا. وفي كثير من الجامعات في أصقاع مختلفة من العالم أصبحت الانثروبولوجيا الطبيعية جزءا من علم البايولوجيا البشرية Human Biology.

- وحتى في أفريقيا فإن التجريب في تدريس العلوم الاجتماعية قد بدأ. فالوضع المزري

Dismal في المجتمعات الأفريقية قد فتح المجال أمام متخصصين وباحثين لا يتبعون أقساما وتخصصات معينة يتبناها الغرب أو تتبناها الدول الأخرى. وهناك تجارب تجرى للابتكار خارج العالم الغربي. فقد دفع نقص الموارد وضعف مأسسة تخصصات العلوم الاجتماعية دول أمريكا اللاتينية إلى إنشاء كلية أمريكا اللاتينية للعلوم الاجتماعية التي قامت على مدى الثلاثين سنة الأخيرة بإنجاز بنى بحثية وتدريبية ناجحة في دول أمريكا اللاتينية (Facultad Latinoamerica de Ciencias Sociales). وفي بعض هذه المراكز البحثية في أفريقيا وأمريكا اللاتينية تمت محاولات لجمع خبرة العلماء الطبيعيين والاجتماعيين في التدريس والتدريب دون اعتبار للحدود الإدارية للأقسام العلمية. وبذلك استطاعوا أن يقدموا كثيرا من الأفكار المفيدة للسياسات الاجتماعية الحكومية. وقد بدأت بعض الدول الشيوعية سابقا تطبيق مشاريع من هذا النوع. وفي الغرب هناك مشاريع مشابهة، مثلا شعبة البحث العلمي في السياسات الاجتماعية التابعة إلى جامعة ساسكس في إنجلترا، والذي قسم منهجه الدراسي مناصفة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ومازال الوقت مبكرا للحكم على جدوى هذه البرامج إلا أنها تمثل أفكارا جريئة ومبتكرة للسعي نحو وحدة المعرفة.

- وهذا بالضبط هو الهدف الرئيسي لهذا التقرير وهو النقاش الجماعي للمفاضلة والموازنة بين الأفكار والبرامج المتنافسة في تطوير العلوم الاجتماعية. ومن خلال ما استعرضناه فإن بإمكاننا الإشارة إلى أربعة تطورات نطالب مديري البنى الإدارية للمعرفة في العلوم الاجتماعية (أي الإدارات الجامعية، مجالس البحوث في العلوم الاجتماعية، وزارات التربية والبحوث، المؤسسات التربوية Foundations، اليونسكو، المنظمات الدولية للعلوم الاجتماعية...إلخ) بمساندتها ودعمها، والتي نأمل أن توصلنا إلى إعادة هيكلة العلوم الاجتماعية:

١ - دعم المراكز والمؤسسات داخل الجامعات والتي تستظل بظلها للجمع بين علماء وباحثين على مدى سنة في بحوث مشتركة حول إحدى القضايا العاجلة والهامة أو الطارئة.

٢ - إنشاء برامج بحثية متكاملة في بنية الجامعات والتي تتجاوز الحدود التقليدية للتخصصات العلمية، ذات أهداف فكرية Intellectual محدودة ولفترة زمنية محددة (خمس سنوات مثلا).

٣ - استحداث نظم تعيين إجبارية للأساتذة في أكثر من قسم علمي واحد Joint Appointments.

٤ - استحداث نظم لطلبة الدراسات العليا لإجراء بحوثهم في أكثر من قسم علمي واحد Joint work، أو اشتراك طلبة أقسام علمية مختلفة في إجراء دراسات عليا مشتركة.

ومع أن التوصيتين الأولى والثانية تتطلبان مصروفات مالية، ولكنهما لا تشكلان عبئا كبيرا

كنسبة مئوية من المصروفات الأكاديمية. أما التوصيتان الثالثة والرابعة فلا تترتب عليهما أية مصاريف إضافية. إن ما نطالب به في النهاية هو فتح باب النقاش حول القضايا التي تنطوي عليها هذه التوصيات، بحرية تامة، وبفطنة عالية، وبشكل عاجل.

أعضاء الهيئة الذين اشتركوا في كتابة التقرير:

- امانويل ولارشتاين (رئيس الهيئة) وأستاذ علم الاجتماع بجامعة نيويورك (بنجامتون) ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، مدريد.
- كالستوس جوما، أستاذ العلوم والتكنولوجيا في نايروبو. كينيا.
- إيفلين فوكس كللر، أستاذ الفيزياء وتاريخ العلوم في معهد ماسيشوتس للتكنولوجيا، ببوسطن.
- يورجن كوكا، أستاذ التاريخ في الجامعة الحرة في برلين.
- دومنيك لاكور، أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم في جامعة باريس.
- ڤي. واي. موديمبة، أستاذ اللغات الرومانسية من زائير، ويدرس الأدب المقارن في جامعة ستانفورد، كاليفورنيا.
- كينهيده موشاكوجي، أستاذ العلوم السياسية في جامعة جوكوين في اليابان.
- ايليا بريجوجينه (الفايكونت)، أستاذ الكيمياء في بلجيكا والحاصل على جائزة نوبل في الكيمياء، سنة ١٩٧٧.
- بيتر تايلور، أستاذ الجغرافيا في جامعة لافبره في انجلترا.
- ميشيل - رولف ترويوه، أستاذ الانثروبولوجيا من هايتى والأستاذ المتميز في جامعة جونز هوبكنز في الولايات المتحدة.

جرى إعداد التقرير في ثلاثة اجتماعات جامعة بين يونيو ١٩٩٢ وابريل١٩٩٥.